Vol. V. Novembre 1929 N. 6.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

ERNESTO BUONAIUTI: **Contraddizioni salutari. Intorno al « De Civitate Dei ».**

GIUSEPPE SCHNITZER: **Il peccato originale nella storia delle religioni.**

UGO KOCH: **Ancora Cipriano e la letteratura cristiana greca.**

MAUDE D. PETRE: **Il destino di Lamennais.**

Recensioni.

Spigolature e notizie.

Indice dell'annata.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nel sesto anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — « nonostante » tutto anzi « a ragion » di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

Agli abbonati nuovi profferiamo l'acquisto delle cinque annate della Rivista al prezzo di L. 130 franco di porto.

CONTRADDIZIONI SALUTARI.

INTORNO AL " DE CIVITATE DEI „

« Stupido secolo decimonono ! ». Il verdetto, sbrigativo e leggermente maligno, caduto dalla penna impertinente di un letterato ipocondriaco, ha riscosso un successo strepitoso. Sempre schietto e consapevole ? C'è da dubitarne. La condanna di un'epoca implica per definizione un trapasso e una metamorfosi, gravi di abnegazione e di pena. E l'istinto della conservazione spirituale è altrettanto pesante che l'istinto della conservazione fisiologica. I rinnegamenti verbali non sono spesso un comodo e agevole diversivo ?

Per mio conto, non ho alcuna voglia di costituirmi paladino postumo di un secolo, il quale ha tramandato di fatto al nostro cammino un viatico di delusioni e di incognite, che ha il sapore velenoso dell'insidia. Ma diffido, sempre, delle sentenze sommarie. E mi domando, nella fattispecie, se rilasciare al disgraziato secolo decimonono una privilegiata patente di insipienza, non è un iniquo scambio di responsabilità e una surrogazione dolosa di titoli giuridici. Dico di più, non è, oggi, un' implicita patente di stupidità rilasciata, indiscriminatamente e irri mediabilmente, a noi stessi ?

Conosco un'altra condanna contro il « secolo ». Ma globale, contro ogni secolo, contro « questo » secolo. Ed è la condanna dell'escatologia messianica, del messaggio evangelico, del cristianesimo primitivo. Là, per definizione, il « secolo presente » — il secolo della civiltà « umana », della ragione « umana », della pompa « umana » — è il secolo dell'abbominio, della vanità, del servaggio. Solamente il « secolo veniente », e catastroficamente veniente, sarà il secolo della salvezza, della libertà, della giustizia.

Bollare un secolo speciale per stupido, non vale presupporre che esistano, in contrapposto, secoli non stupidi? Non significa illudersi di aver già inaugurato un secolo, potenzialmente immune da ogni stupidaggine? Non tradisce una fiducia nella possibilità umana, altrettanto fatua e insulsa e vana che quella di cui si è nutrito il secolo della nostra declinante generazione?

Perchè, dobbiamo pure riconoscerlo, se il secolo decimonono fa oggi una così goffa postuma figura di insipienza e di melensaggine, lo deve a un solo suo carattere specifico: alla sua satanica boria razionale, al suo idropico virtuosismo dialettico, alla sua mostruosa indigestione di autosufficienza. È il secolo, fra tutti, che inebriato dallo stesso incedere trionfale nel dominio sorprendente delle inesauste forze cosmiche, ha, più di ogni altro, innalzato e adorato la sovranità assoluta delle proprie facoltà cogitanti e delle proprie capacità empiriche. Dimenticando come non mai che il pensiero e la sua arida dialettica non sono che una povera schematizzazione mimetica della divina e incandescente e inarrestabile fluidità della vita. Vogliamo noi continuare a meritare la taccia di stupidi, perseverando nell'autoadorazione della ragione, conferendo capacità di sapienza *al* « secolo » nell'atto stesso di giudicare stupido *un* secolo?

Perchè poi, se proprio vogliamo imbastire il processo o tentare la diagnosi dell'insipiente secolo decimonono, sarà bene, per onor di giustizia, ricordare che esso merita tutte le attenuanti del vizio congenito di mente e postula tutti i riguardi e le cautele che impone la tabella della ereditarietà: la sua inguaribile stupidità è l'epilogo di un lungo processo di degenerazione, è l'esplosione conclusiva di un lungo tirocinio di pervertimento.

La genesi dell'« insipienza ragionante » e della « stupidità lucida » del secolo decimonono risale più tosto lontano nel tempo. Dal giorno in cui, vagheggiando una apologia più convincente e una propedeutica religiosa più vasta, fu dischiuso il recinto inviolabile del mistero e dei carismi alla lusinga carezzevole della ragione, che è il serpente l'antico, e le fu chiesto, dai ministri del trascendente, una collaborazione insidiosa, il baratto fu consumato. Entrata quasi di soppiatto, in umile veste di ancella, nel portico del tempio, la ragione guardò con cupidigia la

soglia del sacrario e la pompa dei suoi paramenti. Quando la fede si destò, paventando una sopraffazione, il trafugamento sacrilego era già perpetrato. Senza riparazione possibile. La ragione non è solamente, a conti fatti, un' incomoda e pericolosa cooperatrice ; è anche un'ingratissima figlia. Introdotta nell'amministrazione del patrimonio familiare, tende a divenire unica padrona e a disconoscere i suoi doveri filiali. La tarda resipiscenza della fede al cospetto della menomazione irriverente fu tanto più goffa e sterile, quanto più testardamente fu inscenata sui motivi medesimi che avevano aperto il varco alla manomissione. Il mito di Saturno ha corso nella famiglia delle idee e dei valori morali solo a un patto : che sia rovesciato. La traduzione concettuale delle posizioni religiose ha generato quella visione razionalistica della vita, per cui il secolo decimonono è assurto a dignità di più « stupido » degli altri. E la ragione ha divorato la fede. Insana questa nell'averla educata nel proprio grembo. La sua forza è nella sua immacolata preservazione da innaturali contatti.

Nelle sue manifestazioni classiche la religiosità è, per essenza, antirazionale : è una sfida consapevole e aperta alla logica, al buon senso, alla coerenza, all'equilibrio : a tutti i fatui idoli cioè che gli uomini hanno eretto a tutela delle consuetudini piatte e comode della loro empirica vita aggregata. Perchè un « secolo » non sia stupido, occorre, puramente e semplicemente, che non sia umano : che, cioè, l'azione divina vi s'incida tumultuariamente, come il commovimento angelico per entro le acque della stagnante piscina delle pecore. Ma gli istanti miracolosi — e il miracolo è l'unica cosa non « stupida » al mondo — sono fuori del tempo : non appartengono ai secoli : sono fuori di ogni registrazione cronometrica. Ed è colpa degli angeli se il paralitico giacente sul margine della piscina ha sdegnato il commovimento irrazionale, e per questo salutare, delle acque, e ha scambiato, nel sogno febbrile, la sua paralisi morale, per quanto mascherata dalla vertigine muscolare, con la salute e la vita ? (Giov. V).

***

Se il cristianesimo ha una netta e riconoscibile eccellenza su tutte le forme storiche della religiosità umana, lo deve alla cosciente

accettazione del paradosso e dell'assurdo come norma vivente del suo magistero e della sua missione. La predicazione neotestamentaria, in tutto il suo sorprendente ciclo, dai λόγια alle previsioni catastrofiche dell'apocalissi giovannea, è un'insurrezione implacabile contro tutte le forme delle discipline costituite. Il paradosso è la sua formola, l'ironia o lo sdegno sono le sue cadenze. Paradosso antropologico: la vita è nella morte; per ritrovarsi, centuplicati e vittoriosi, occorre gettarsi, senza esitazioni, allo sbaraglio. Paradosso morale: il merito è nella grazia; lo stipendio è nell'assoluta inutilità del proprio servizio. Paradosso sociale: l'empirico e il realistico sono un'appendice del trascendente; solamente cercando il Regno di Dio si raggiunge, inaspettatamente, quale appannaggio, la giustizia nel mondo. Paradosso teologico: Dio, la Bontà assoluta, è Padre, ed è Padre ai diseredati e ai peccatori. L'ironia è figlia del paradosso. E tutto il vangelo — triste segno per noi il non coglierlo a volo! — è cosparso di finissimo umorismo, fatto di pessimismo e di pietà: dai termini di comparazione parabolica (pane-pietra; pesce-scorpione), alla dipintura dell'avidità fastosa del fariseismo (i primi posti nei banchetti; i paludamenti nella via; la preghiera nel tempio); alla presa in giro della boriosa e vana saccenteria dei ceti ufficiali (la perizia nelle previsioni climateriche in contrapposto alla negligente ignoranza dei genuini e decisivi segni dei tempi); all'astuto consiglio di trar partito dal « mammona » iniquo; alla sottilissima e tagliente svalutazione di ogni regime fiscale e di ogni sudditanza politica, cui viene lasciato in retaggio sol quello che l'uomo ha in comune con le bestie (Cesare, Dio). Non si respira l'aria di queste iperboree altezze senza qualche capogiro. E il capogiro, nella precettistica evangelica, è l'abbinamento, stranamente ma sublimamente incoerente, di esemplari incompatibili e di consegne antitetiche: il serpente e la colomba.

Pietre miliari nella storia della morale cristiana sono le opere che più da presso hanno calcato la traccia segnata dal paradosso e dalla disparità del Nuovo Testamento. Agli inizi del secolo quinto, quando un grande commovimento demografico ed etnico poneva il suo sigillo a una profonda trasformazione morale e sociale, il *De Civitate Dei* di sant'Agostino offriva alla chiesa gli strumenti

ideali della sua nuova immensa missione pedagogica. Il p. Tosti ha chiamato una volta quel libro « il vangelo della chiesa nel suo apostolato civile » (1). Tale è stato di fatto. Il medio evo ha vissuto tutto, teoricamente e praticamente, delle idee lanciate ed elaborate in quel libro. (2) E pure, alla luce di una fredda analisi logica, mai compito così vasto ed efficienza così valida, furono l'uno attuato, l'altra spiegata, mercè piani così disorganici ed elementi così mal giustapposti. Ho detto, alla luce di una fredda analisi logica (3). Perchè, alla luce della dialettica assurda e irraggiungibile che regge e disciplina il corso della spiritualità umana aggregata, le disuguaglianze stridenti, le contraddizioni palmari (4), i paradossi arrischiati, le discontinuità incolmabibili, l'ingombro confuso dei materiali avventizi (5), tutte le deficienze cioè tecniche e strutturali della prima filosofia della storia appaiono, proprio esse, la scaturigine prima della sua incalcolabile fortuna. Solo un libro spaventosamente incoerente e arruffato poteva im-

---

(1) *Storia dell'origine dello scisma greco.* Roma, 1888, l. II, c. 2.

(2) È quello che Ernst Bernheim ha voluto dimostrare nella serie di indagini compiute da lui e, sotto la sua ispirazione, dai suoi allievi. V. specialmente il suo saggio : *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung.* T. I: *Die Zeitanschauungen : Die Augustinischen Ideen- Antichrist und Friedensfürst- Regnum und Sacerdotium,* Tübingen, Mohr, 1918.

(3) Alla luce della quale, isolando dal *De Civitate Dei* uno dei qualsiasi innumerevoli lati di cui si compone la sua prismatica lucentezza, si può far dire a sant'Agostino quel che si vuole. Non abbiamo noi sentito un uomo del valore di Ernst Troeltsch asseverare che l'Agostino del *De Civitate Dei* è legato esclusivamente al mondo antico e che la sua filosofia è lontana da ogni effettivo addentellato con la realtà pubblica e sociale così del medioevo come, e più, dell'età moderna ? (*Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter.* München, Oldenbourg, 1915).

(4) Il più coscienzioso studioso del *De Civitate Dei,* Heinrich Scholz le ha riconosciute alla fine della sua indagine, senza però ricavarne la vera lezione: « man kann über viele Herbheiten klagen, die in den libri de civitate Dei stehen, man kann die spitze und frostige Dialektik, die sich über weite Partien des Werkes erstreckt, als einen störenden, ja abstossenden Faktor empfinden, man kann auch die vielen Widersprüche, in die Augustin sich verwickelt hat, als Proben eines unklaren und unscharfen Denkens bedauern; aber eine Tugend hat Augustin, die auch der schärfste Kritiker nicht übersehen kann : das ist der unbestechliche Wahrheitssinn, der seine Urteile und Ueberzeugungen durchleuchtet. » *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte,* Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei, Leipzig, Hinrichs, 1911, p. 193 e s.

(5) L'esplorazione dei qua i è in pieno sviluppo. V. Harold Fuchs, *Augustin und der Antike Friedengedanke.* Untersuchungen zum neuzehnten Buch der Civitas Dei. Berlin, Weidmann, 1926, nelle « Neue philologische Untersuchungen » (Agostino e Varrone) ; e Hans Leisegang, *Denkformen,* Berlin, De Gruyter, 1928, p. 368 e ss. (Agostino e Filone).

primere un impulso a una società, messasi alla ricerca del più aritmico e paradossale programma: l'organizzazione dell'umanità civile, in una città terrena che fosse la prefigurazione della città divina.

Possiamo anche tenere in non cale i dislivelli puramente formali che da libro a libro, da capitolo a capitolo, conferiscono, alla più vasta opera agostiniana, un carattere frammentario e discontinuo. Il medesimo cervello e la medesima penna che sono assurti ad altezze sublimi quando hanno tratteggiato gli itinerari antitetici delle due grandi forze che reggono il dramma della vita, l'*amor sui* e *l'amor Dei* (l. XIV), sono precipitati, a volte, in una banalità sconcertante, come quando, ad esempio, han voluto battere la tesi di coloro « che fanno di Dio, l'anima del mondo, e del mondo, il corpo di Dio » (« nolo omnia dicere, quae possunt occurrere cogitantibus, dici autem sine verecundia non possunt », IV, 12). Possiamo tenere in non cale il patente artificio, mercè cui Agostino riesce, attraverso ripetizioni e ricapitolazioni ribadite, a imporre un ordine, più esteriore che sostanziale, alla materia farraginosa che gli si viene accumulando sotto mano (v. XVIII, 1). Son deficienze tecniche, inerenti fatalmente a un lavoro di lunga lena, perseguito attraverso una vita pastorale, satura di responsabilità e di avvenimenti.

Non è qui la contraddittorietà funzionale della più complessa apologia sociale del cristianesimo. È, più tosto, in numerose posizioni dottrinali che vengono su, di volta in volta, dai due poli contrastanti e insieme conclusivi di ogni atteggiamento profondo della fede al cospetto della vita: il pessimismo e l'ottimismo. Vediamone alcune.

Agostino aveva a pena, in uno degli ultimi capitoli del suo libro decimottavo, prospettato di volo l'economia eccellentemente pacifica che guida lo sviluppo della chiesa, in modo da consentirle perfino il riassorbimento provvidenziale degli errori e delle eresie, (1) ed ecco che, traducendo la molteplicità incoerente degli

(1) « Diabolus princeps impiae civitatis adversus peregrinantem in hoc mundo civitatem Dei vasa propria commovendo nihil ei nocendo permittitur, cui procul dubio et rebus prosperis consolatio, ut non frangatur adversis, et rebus adversis exercitatio, ut non corrumpatur in prosperis, per divinam providentiam procuratur » XVIII 51. Ed. Dombart-Kalb, II. 336.

elementi teorici entrati a comporre la sua sintesi e avvolgendosi così in una serie mirabilmente contraddittoria di nozioni e di aspirazioni etico-sociali, dichiara illusoria qualsiasi ricerca della pace nel mondo. Quando egli, quasi ormai settantenne, carico di esperienza e di senso pratico della vita, compilava, sfruttando e nel medesimo tempo impugnando Varrone, il libro decimonono, discutendo per lungo e per largo i concetti di *pax* e di *ordo*, egli doveva provare in cuore una pungente stretta di fastidio e di pena, ricordando come, altra volta, agli inizi della sua attività di scrittore cristiano (1) e poi pur nello spiegamento del suo ministero sacerdotale, aveva sacrificato inconsapevolmente alla seduzione dell'ideale pacifico varroniano (2). Ora non più. La polemica antipelagiana ha condotto violentemente il vescovo di Ippone a dare ruvido risalto alle posizioni della sua antropologia

---

(1) È merito del Fuchs aver dimostrato, contro gli studiosi più recenti della conversione agostiniana, il Reitzenstein, il Nörregaard, K. Holl ignari della cosa, quanto Varrone, nonostante il silenzio delle Confessioni e delle Ritrattazioni, abbia pesato sul primo periodo dell'attività di Agostino « convertito ». V. *op. cit.*, Beilage I, p. 157 c. 11. L'influsso di Varrone sui « libri disciplinarum » è mostrato molto chiaramente dal confronto fra *Retr.* I 6 e dal rimando di Claudiano Mamerto (*de statu animae*, II-8) al fine che Varrone assegna alle « discipline ». Il Fuchs ha accompagnato la sua analisi dei rapporti fra il l. XIX del *de Civitate Dei* e il perduto *de philosophia* varroniano con un'ampia esplorazione dei concetti di εἰρήνη, εὐδία, γαλήνη, *pax, ordo*, nella letteratura extracristiana e cristiana antica. *Op. cit.*, Beilage III, *Der Begriff des Friedens*, p. 167 c. 11. Un confronto fra il *de moribus ecclesiae catholicae* (I. 4, 6) e il *de civitate Dei* XIX. 3, dimostra come l'efficacia del *de philosophia* varroniano si fece sentire potentemente fin d'allora.

(2) Appare molto nettamente dal *de sermone domini in monte*, che risale al 393 : « in pace perfectio est, ubi nihil repugnat ; et ideo filii Dei pacifici, quoniam nihil resistit Deo. Pacifici autem in semetipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subicientes rationi, id est menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas, fiunt regnum Dei. In quo ita sunt ordinata omnia, ut id quod est in homine praecipuum et excellens, hoc imperet ceteris non reluctantibus, quae sunt nobis bestiisque communia, atque id ipsum quod excellit in homine, id est mens et ratio, subiciatur potiori, quod est ipsa veritas unigenitus Filius Dei... Sapientia congruit pacificis, in quibus iam ordinata sunt omnia, nullusque motus adversus rationem rebellis est, sed cuncta obtemperant spiritui hominis, cum et ipse obtemperet Deo » (I. 2. 9 ; 4. 11). Citando quest'ultimo passo, l'Agostino delle Ritrattazioni dirà : « quod merito movet quomodo dixerim. Non enim cuiquam provenire in hac vita potest, ut lex repugnans legi mentis omnino non sit in membris, quando quidem etiam si ei sic resisteret spiritus hominis, ut in nullum eius laberetur assensum, non ideo tamen illa non repugnaret. Hoc ergo, quod dictum est nullum esse motum adversus rationem rebellem, recte accipi potest id nunc agentibus pacificis domando concupiscentias carnis, ut ad istam pacem plenissimam quandoque veniatur » (I. 19. 1).

pessimistica. L'ideale dell'atarassia è scomparso irrimediabilmente dal suo orizzonte e se egli ancora si dibatte tra le spire delle concezioni attinte dalla filosofia del più equilibrato e armonistico pedagogo romano (1), il verdetto suo definitivo è una concitata confessione di impotenza e di miseria umana : « il primo malanno affliggente la collettività umana, è l'alienazione dell'uomo dall'uomo data dalla diversità delle lingue. Se due individui parlanti due lingue diverse si incontrino per via, e siano costretti da qualche bisogno a trattenersi insieme, riusciranno, essi, uomini, a familiarizzarsi, meno di due muti animali anche se di specie diversa. Talmente è inutile l'affinità di natura a federare gli uomini tra i quali la comunicazione dei sentimenti sia resa impossibile dalla diversità delle lingue, che un uomo, in tal caso, sta più volentieri col proprio cane. Per cui la città imperiale, non solamente il giogo, ma anche la propria lingua volle imporre alle popolazioni domate attraverso la pace associata, sicchè non mancasse, bensì sovrabbondasse la turba degli interpreti. Sta bene : ma quanta effusione di sangue fu necessaria per raggiungere l'intento ? E, alla fine, non fu conchiusa la serie dei malanni. Pur non essendo mai mancate e non mancando mai le ostilità con le nazioni straniere, contro cui sempre furono e sono condotte guerre, pur la stessa vastità dell'impero generò guerre ancor peggiori, guerre sociali e civili, da cui è più lacrimevolmente squassato l'uman genere, sia quando si combatte, per trovare una buona volta l'equilibrio ,sia quando si è sotto lo spavento del loro riattizzarsi... Ma, si dice, il sapiente s'impegnerà solamente in guerre giuste. Quasi che il sapiente, se sarà capace di ricordarsi di esser uomo, non dovrà precisamente dolersi del fatto che esistano guerre giuste, perchè, se non fossero giuste, il sapiente non le ingaggerebbe, e quindi non ne ingagge-

(1) Agostino compie un disperato sforzo di conciliazione, distribuendo gerarchicamente le successive possibilità della pace, e applicando all'immenso dolore del mondo, l'unica dialettica possibile : la dialettica dei disperati per cui anche il male è nell'ordine e per l'ordine. Questo nel c. 13, dove, collocati su un piano ascensionale i vari tipi di *pax* e di *ordo*, si conclude : « proinde miseri, quia, in quantum miseri sunt, utique in pace non sunt, tranquillitate quidem ordinis carent, ubi perturbatio nulla est ; verumtamen quia merito iusteque sunt miseri, in ea quoque ipsa miseria sua praeter ordinem esse non possunt ; non quidem coniuncti beatis, sed ab eis tamen ordinis lege seiuncti ».

rebbe mai nessuna. Poichè se l'iniquità della parte avversa provoca guerre che il sapiente deve combattere, una tale iniquità, perchè umana, dovrebbe essere compianta da ogni uomo, anche se non suscitasse alcuna necessità di guerra. Chiunque si faccia a considerare, nelle lacrime, questa squallida e orrenda e feroce eredità di secoli, non può non confessare una condizione di inaudita miseria. Che se v'è chi sia capace di riguardarla e subirla senza sentirsi stringere l'anima, costui si potrà ritenere beato, ma solo a prezzo di una spaventosa miseria: quella che è nella perdita del senso umano » (1).

Ma Agostino poteva abbandonarsi, impunemente e sfrenatamente, a tutte le constatazioni amarissime del suo pessimismo istintivo e ricorrente, nella polemica con Pelagio, con Celestio, con Giuliano di Eclano. Lo spirito polemico può sopraffare, anche in un'anima di santo, il proposito edificativo. E a quali conclusioni concrete potesse sospingere il pessimismo agostiniano lo dimostrarono, rumorosamente, i monaci di Adrumeto. Il *De civitate Dei*, se era anch'essa un'opera polemica, poteva esserlo vittoriosamente solo a patto di essere, con una netta prevalenza, opera edificativa e costruttiva. Ora il pessimismo non è effettivamente normativo e costruttivo che ad un patto: quello di portarsi appresso, come correttivo e contropartita, l'ottimismo delle finalità, di fronte alla sfiducia nei mezzi. Il *De civitate Dei* è, da questo punto di vista, una permanente giustapposizione di attitudini antitetiche. Il pessimismo antropologico del *De natura et gratia* o del *De perfectione iustitiae hominis* vi fa la sua comparsa sempre più dominante, man mano che Agostino passa dalla parte strettamente apologetico-politica del suo lavoro, dedicata ai piagnucolosi che inscrivevano a carico del cristianesimo il sacco di Roma del 410, a quella più largamente umana e sociale (2). Ma, stranamente, tale pessimismo

(1) XIX. 7.: II. 366 e s.

(2) IX. 14, 15; necessità di un mediatore divino, IX. 17, X. 1-2, 29; accenni alla « multitudo hominum » come « massa damnata » X. 27; solidarietà umana in Adamo: « nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura » XII. 28; dottrina delle passioni XIV. 2, 6, 7; trasmissione della colpa ereditaria, XIV. 11, e sue conseguenze irreparabili nella concupiscenza della carne e, in particolare, nell'istinto sessuale, XIV. 19, XVI. 27.

vi è, infinitamente più che là, moderato e rotto da dichiarazioni sconcertanti di fiducia nelle possibilità etiche naturali dello spirito umano. Chi ha mai osservato ad esempio che, forse nell'anno stesso in cui dettava il suo *Enchiridion*, nel 420 cioè, Agostino lasciava cadere nel *De civitate Dei* una definizione del senso morale, che par copiata dalla lettera a Demetriade di Pelagio? (1).

Ma in fatto di morale strettamente individuale, e in special modo di morale sessuale, il *De civitate Dei* ci offre ben più appariscenti contraddizioni. Dopo avere solennemente proclamato che nell'attuale configurazione dell'organismo fisico e psichico dello uomo, qual'è escita dalla fatale colpa d'origine, la « libido » è retaggio immancabile dell' umana trasmissione della vita (2), ammette, a proposito del connubio di Abramo con Agar, con mirabile ingenuità, che « nulla fuit hic cupido lasciviae, nulla nequitiae turpitudo ! » (3) Sebbene, diciamo subito, a giustificazione della benevola esegesi possa soccorrere la teoria formulata dal medesimo Agostino, all' incirca nello stesso torno di tempo, nel *De nuptiis et concupiscentia* (I, 14): « questa propagazione dei figli, convenientissima al tempo dei santi padri (del Vecchio Testamento), onde propagare e conservare quel popolo di Dio, attraverso il quale la

---

(1) « Habemus alium interioris hominis sensum isto (il *sensus corporis*) longe praestantiorem, quo iusta et iniusta sentimus, iusta per intelligibilem speciem, iniusta per eius privationem. Ad huius sensus officium non acies pupulae, non foramen auriculae, non spiramenta narium non gustus faucium, non ullus corporeus tactus accedit. Ibi me esse et hoc nosse certus sum et haec amo atque amare me similiter certus sum » XI. 27. Lo strano è che a tre libri di distanza, asseverando la origine dal peccato dell'attuale squilibrio che sconvolge le potenze dell'uomo, Agostino, con argomentazione *ad hominem*, si rivolge, con un'immagine che è letteralmente la stessa adoperata da Pelagio, a coloro che suppongono nell'uomo un'autonoma capacità di perfetta inibizione morale : « illi philosophi, qui veritati propius accesserunt, iram atque libidinem vitiosas animi partes esse confessi sunt, eo quod turbide atque inordinate moverentur ad ea etiam, quae sapientia perpetrari vetat, ac per hoc opus habere moderatrice mente atque ratione. Quam partem animi tertiam velut in arce quadam ad istas regendas perhibent conlocatam, ut illa imperante, istis servientibus, possit in homine iustitia ex omni animi parte servari » XIV. 19.

(2) « Genitales corporis partes ita libido suo iuri quodammodo mancipavit, ut moveri non valeant, si ipsa defuerit et nisi ipsa vel ultro vel excitata surrexerit. Hoc est quod pudet, hoc est quod intuentium oculos erubescendo devitat ; magisque fert homo spectantium multitudinem, quando iniuste irascitur homini, quam vel unius aspectum, et quando iuste miscetur uxori » XIV. 19.

(3) XVI. 25.

profezia del Cristo doveva trasmettersi, non riveste oggi il medesimo carattere di necessità. Si offre già, dall'universalità delle genti, l'abbondanza dei figli spiritualmente rigenerandi, qualunque sia la loro nascita carnale. E quel che è scritto : c'è il tempo per la generazione e c'è il tempo per la continenza, vale proprio per queste due età storiche. Quella, il Vecchio Testamento, fu l'epoca dell'amplesso : questa è l'epoca della continenza ». Ma temiamo forte che un simile diversivo approfondisca, invece di risolvere, la contraddizione.

Ma c'è qualcos'altro, di ben più rilevante entità, sul terreno della morale associata. Sant'Agostino vuol dimostrare, al cospetto dei profughi, portanti per il territorio dell'Impero le geremiadi del loro benessere schiantato, che il cristianesimo è innocente delle presenti iatture e che il paganesimo, anch'esso, ha conosciuto inenarrabili rovesci : ma la sua dimostrazione ha uno strano sapore di intima illogicità che avrebbe ben potuto esercitare la vena polemica di qualche controversista pagano, se il paganesimo ormai non fosse stato una disanimata carcassa, su cui Agostino dettava un epicedio, che degli epicedi aveva tutta l'esteriore convenienza. Anche sant'Agostino, contro Simmaco, aveva mostrato come il collegamento fra prosperità romana e culto degli idoli fosse un ingenuo mito. Ma, sotto l'assillo dell'ecclesiologia donatistica, che aveva portato fino all'esasperazione la consapevolezza del divario insanabile fra valori politici e valori religiosi, fra la società dei « santi » e la società degli interessi empirici, sant'Agostino non si contenta di dimostrare che il paganesimo ha conosciuto disastri politici altrettanto gravi che quelli dell'età cristiana, ma va molto più in là, e addita i veri ideali della vita, non nei successi della politica realistica, ma nel conseguimento di quei meriti che possono garantire l'immortalità beata. Il che distrugge alla radice e annulla il valore dimostrativo della sua argomentazione antipagana, perchè, se la vita vale unicamente per la luce di cui l'avvolge la speranza ultraterrena, il cristiano, come Ivan l'imbecille della novella di Tolstoi, dovrebbe essere assolutamente insensibile e indifferente a quelle che la politica realistica reputa vergognose iatture (1), e

(1) Non occorre ripetere le notissime definizioni che Agostino dà dei « magna imperia ». Registriamo più tosto qualche inciso meno noto. Agostino è un chiaro antimperialista : « non

a chi gli facesse addebito di aver provocato col suo assenteismo a-idolatrico le comuni « sventure », dovrebbe rispondere, *pure et simpliciter*, che tutto ciò non lo riguarda affatto, se pure intimamente non lo soddisfa e non lo aiuta nel suo unico interesse.

Ma, a questo modo, l'apologia agostiniana non avrebbe lasciato nel grembo della società dilaniata il fermento delle future reincarnazioni. Ed ecco che l'ipponese, sensibile alle esigenze della pietà edificativa molto più che della logica, si fa a esaltare le virtù che meritarono ai Romani la loro strepitosa potenza, e fa di questa stessa potenza, che egli ha definito un « latrocinio », il guiderdone di virtù che sono, anche per i cristiani, uno stimolante esemplare (1). Chi si raccapezza più ?

Ma la contraddizione più grave, quella che pervade sottilmente tutte le pagine del *De civitate Dei*, è quella in cui Agostino, inconsapevolmente tratto a lasciare in un ondeggiamento provvidenziale l'idea base della sua filosofia politica, si avvolge a proposito della nozione stessa di « civitas Dei ». Nel suo concetto primordiale ed essenziale la « civitas Dei » è prima e al di là della chiesa. Essa è nata, potenzialmente, in contrasto con la « civitas terrena », il giorno stesso in cui, nel primo uomo, si delineò la polarizzazione dei due « amores » (2). E il suo reclutamento e la sua anagrafe definitivi e infallibili sono retaggio del cielo (3). Unica sua tessera

---

ne in corporibus hominum satius est modicam staturam cum sanitate habere, quam ad molem aliquam giganteam perpetuis adflictionibus pervenire, nec cum perveneris requiescere, sed quanto grandioribus membris, tanto maioribus agitari malis ? » III. 10. Altrove, memore evidentemente di Filone, pone la grandezza, così dell'individuo come della massa, unicamente nella bontà : « bonus, etiamsi serviat, liber est ; malus autem, etiam si regnet, servus est, nec unius hominis, sed, quod est gravius, tot dominorum, quot vitiorum » IV. 3. cf. IV. 34; V. 16-18: « quantum enim pertinet ad hanc vitam mortalium, quae paucis diebus ducitur et finitur, quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant ?... Tolle iactantiam, et omnes homines quid sunt nisi homines ?... Felices enim vel nos vel filios nostros non divitiae terrenae faciunt aut nobis viventibus amittendae aut nobis mortuis a quibus nolumus possidendae : sed Deus felices facit, qui est mentium vera opulentia ».

(1) V. 12.

(2) « In hoc primo homine, qui primitus factus est, nondum quidem secundum evidentiam, iam tamen secundum Dei prescientiam exortas fuisse existimemus in genere humano societates tamquam civitates dues. Ex illo enim futuri erant homines, alii malis angelis in supplicio, alii bonis in proemio sociandi, quamvis occulto Dei iudicio, sed tamen iusto » XIII. 28. Cf. XI. 1. 24 ; XII. 7. 8.

(3) I. 35, XV. 18 : « in spe vivit, quamdiu peregrinatur hic, civitas Dei ».

di riconoscimento quaggiù, l'umiltà e il servizio reciproco (1). Prosperata, prima dell'avvento del Cristo, rigogliosamente, specie in grembo al popolo di Israele, vive oscuramente dovunque un conglomerato di anime umane realizzi nel mistero il problema della eterna salvezza (2). Ma poi la visuale di Agostino si circoscrive e si fa precisa : la città di Dio è la chiesa. Essa sola è in diritto di gridare alto al mondo l'encomio che, prefigurandola, pronunciò la madre di Samuele : « Il mio cuore trasalisce di gioia in Jahve, il mio corno è stato esaltato da Jahve » (3).

*
* *

Così, dal principio alla fine, la manifestazione somma della apologetica cristiana è intessuta di contraddizioni. Solo i cuori pusillanimi possono trarne motivo di scandalo. Colui che tuffò Agostino nelle acque lustrali aveva insegnato che la dialettica non figura fra gli strumenti salviferi del Signore. Agostino ha tradotto in atto l'aforisma. Offrendo un esempio e un ammonimento. Guai all'uomo e alla chiesa il giorno in cui, per la coerenza astratta e il successo empirico, pongano a repentaglio l'irrisolubile paradossalità della superiore giustizia !

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

---

(1) XIV. 13 ; 28.

(2) XVII. 1; XV. 1 : « genus humanum in duo genera distribuimus, unum eorum qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt, quas etiam *mystice* appellamos civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum una est quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo ». Cf. XV. 5 XVIII. 47.

(3) XVII. 4. Cf. XV. 26.

Quando si confronta l'Agostino delle grandi opere apologetiche e polemiche con l'Agostino sermoneggiatore, ci si domanda spontaneamente se questi non è di gran lunga, contro l'apparenza e l'opinione corrente, superiore a quegli. Quale esposizione della visione delle due città più lucida di quella che troviamo nella *Enarratio in Psalmum LXI* ? : « et sunt istae duae civitates permixtae interim, in fine separandae : adversus se invicem confligentes, una pro iniquitate, altera pro iustitia ; una pro vanitate, altera pro veritate. Et aliquando ipsa commixtio temporalis facit ut quidam pertinentes ad civitatem Babyloniam, administrent res pertinentes ad Jerusalem et rursum quidam pertinents ad Jerusalem, administrent res pertinentes ad Babyloniam ».

IL PECCATO ORIGINALE

NELLA STORIA DELLE RELIGIONI

Fin dai primi secoli le opinioni dei padri della chiesa e dei teologi intorno al peccato originale, la sua natura e i suoi effetti, differirono molto tra loro. Non può forse la storia delle religioni offrire a tal proposito una qualche luce?

R. Pettazzoni, nella sua opera *La confessione dei peccati* (1) ci offre un prezioso materiale attinto alle religioni di tutti i continenti, tanto che noi possiamo, avendo alla mano le testimonianze raccolte, tracciare un quadro chiaro delle rappresentazioni che erano e che in gran parte sono ancor oggi in uso presso quei popoli che, relativamente, ci riportano ai principii del genere umano, in una parola: presso i primitivi. E per una migliore intelligenza di queste rappresentazioni è opportuno anche rivolgere anzitutto lo sguardo al particolare mondo intellettuale di quest'uomo primitivo che è ancora per noi, sotto molti punti di vista, un libro chiuso con sette suggelli.

I. – Una delle concezioni dei primitivi più estranea a noi uomini colti europei è quella di ritenere che tutte le cose siano condizionate alla materia, che non ci siano quindi proprietà immateriali, e di dare importanza solo e sempre alle realtà fisiche. Essi sono, così, convinti che la loro forza indomabile risieda nella carne o nel sangue di un leone, che nella carne e nel sangue di un eroico guerriero abbia sede il suo valore ed il suo coraggio, sono quindi persuasi che chi gusti di quella carne o di quel sangue si approprierà di quella forza o di quel valore.

(1) R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, I, Bologna, Zanichelli, 1929. I numeri chiusi in parentisi nel presente articolo si riferiscono alle pagine di questa opera.

Gli indigeni dell'Indonesia non comprano un cane da caccia senza comprare insieme la sua agilità e la sua abilità. E analogamente non si compra un campo senza acquistare insieme al fondo e al suolo la sua fertilità (1).

Nell' idea dei primitivi non c'è un uomo abile o forte, ma solo qualche cosa di abile e di forte che risiede in lui e che in qualunque momento lo può di nuovo abbandonare. E analogamente l'uomo non è virtuoso o vizioso per sua propria indole, ma qualche cosa s'introduce in lui, una qualche sostanza materiale prende in lui dimora e lo rende virtuoso o vizioso. E così accade anche per la salute e la malattia. È una concezione universalmente diffusa tra i primitivi quella (che peraltro incontriamo anche nei riferimenti biblici a proposito della caduta nel peccato) che l'uomo originariamente sia stato creato immortale, sano e prospero e che, se ora muore o langue in qualche malattia, la causa di ciò non può esser riposta nell'uomo stesso ma deve esser venuta dall'esterno : che cioè o sia stato ucciso da un nemico che sia prevalso su di lui o sia stato stregato da un malvagio incantatore o, infine (e solo questo caso ora ci interessa), si sia introdotta in lui una perniciosa sostanza venefica ad espellere la quale quanto più presto è possibile è rivolto ormai ogni suo più ardente sforzo.

II. – Ma in qual modo s'introduce nell'uomo questa sostanza venefica ? A questa domanda i primitivi rispondono con la netta asserzione che ciò avviene per mezzo del peccato. « Noi dobbiamo morire per il peccato » dicono i Kaohodinni, tribù di Indiani del Nord-America (p. 22). I Kikuyu dell'Africa orientale (p. 5), i Bataci di Sumatra (p. 17), i Sulka della Melanesia (p. 19), gl'indigeni dell'antico Perù (p. 165), e innumerevoli altre tribù, hanno la convinzione che il peccato porti con sè morte, malattia e disgrazie di ogni specie. E queste conseguenze non si limitano affatto alle persone dei colpevoli, ma si estendono ai suoi parenti e compagni di tribù. È una caratteristica del modo di pensare dei primitivi molto estesa, assai degna d'interesse e gravida di conseguenze,

(1) P. Kreglinger, *L'évolution religieuse de l'umanité*, Parigi 1926, p. 13 seg.

il suo orientamento collettivistico, il suo esser dominato dall'assioma : « uno per tutti e tutti per uno ». Ciascuno è corresponsabile dell'azione di ogni altro, il padre per il figlio, l'avo per i discendenti, e i figli e i nipoti fanno penitenze per i peccati dei loro genitori e avi come se essi raccogliessero i frutti di ciò che quelli hanno meritato. Se un negro Bantu è ferito, il capo della tribù deve vendicarlo perchè tutta quanta la tribù è stata, nel singolo, ferita e offesa.

I Kagaba, una tribù indiana sud-americana, attribuiscono alla colpa del singolo conseguenze irreparabili per l'intera tribù (p. 40). Se nell'antico Perù un forte freddo, una pioggia ostinata minaccia di produrre gravi danni non è raro il caso che si presentino degli accusatori al prete incantatore e dichiarino che questo o quello hanno commesso un peccato e perciò è venuto il freddo e la pioggia (p. 138). Ed era un'antichissima tradizione in Cina quella di credere che la sventura del popolo fosse effetto della colpa dell'imperatore (pp. 205-206).

III. – E che cosa è il peccato agli occhi del primitivo ? Il peccato è per lui una qualsiasi infrazione di un ordine sociale o di tabù. Così presso i Kikuyu dell'Africa orientale (p. 5), presso i Semang di Malacca (pp. 10-12), presso i Bataci di Sumatra (p. 17) presso gli Eschimesi dell'America del Nord (p. 21) e presso molti altri popoli.

Data l'infinita molteplicità e complicazione delle leggi tabù può assai facilmente accadere che una simile legge sia, consapevolmente o inconsapevolmente, trasgredita: infrazione questa che agli occhi del primitivo non è meno peccaminosa e imputabile che se fosse cosciente e intenzionale, poichè ogni simile infrazione, per la fede del primitivo causa lo sviluppo di una sostanza dannosa tanto alla vita del singolo quanto a quella della comunità, e non c'è posto, in questa concezione, per una distinzione tra peccato cosciente e incosciente.

Il pensiero del primitivo si distingue dal nostro essenzialmente per questo, che in esso non si dà importanza all'intenzione morale soggettiva o all'orientamento della volontà, ma allo stato oggettivo prodotto dall'accadimento, alle sue conseguenze ed effetti. Peccato è quindi, secondo questa concezione, ciò che è dan-

noso per la vita del singolo o della comunità come viceversa tutto ciò che è dannoso appare come peccato, e tanto più grave quanto più grave è il danno prodotto. Il peccato è così una sostanza venefica magica che s'introduce con l'azione peccaminosa nell'organismo del peccatore e ivi esercita la sua azione distruggitrice che si svolge tanto se il peccatore può conoscerla e volerla quanto se non lo può. E proprio per questo fatto ci possono essere peccati inconsapevoli e fatti senza libertà del volere che stanno allo stesso grado dei peccati coscienti e volontari. E questa è la nota caratteristica del concetto magico del peccato. Naturalmente l'organismo del padre o della madre inbevuto del veleno che porta con sè, ossia del peccato, non può generare una prole sana e salva, ma il peccato dei genitori è ereditato per necessità di natura dai discendenti e così si capisce come esista anche per i primitivi un peccato originale, che come tale è un peccato naturale, oggettivamente magico, e, dal punto di vista dei discendenti, non imputabile e incosciente. Tale è p. es. la fede dei Yurok della California settentrionale: essi credono che un cacciatore il quale abbia mangiato carne di una belva di cui è proibito cibarsi e che per questo ha peccato, non deve avvicinare sua moglie: se egli tuttavia lo fa, il bambino concepito in simile copula viene al mondo affetto da una qualche malattia (p. 23). E poichè dagli effetti si giudica delle cause, così il primitivo, dalla sventura che colpisce lui, suo figlio, la sua famiglia o il suo popolo, da un cattivo parto della moglie, da una guerra o da una battuta di caccia sfortunata, da un cattivo raccolto, o da un terremoto, o da simili avversità, arguirà che una segreta macchia di peccato opera malefica su di lui o sul suo popolo (p. 54). Se nello antico Perù un bambino giaceva ammalato a casa, se ne desumeva che il padre aveva dovuto commettere qualche peccato (p. 125). Se venivano al mondo gemelli o aborti, se ne attribuiva la colpa a trascorsi dei genitori (pp. 125, 131, 132, 238).

IV. – Quando il primitivo attribuisce un'azione così perturbante al peccato egli ha presente anzitutto il peccato sessuale. Al qual proposito egli s' ispira all'universale esperienza che Aristotele esprime con le parole: « Omne animal post coitum triste ». Egli vede nella perdita di forze, nell'esaurimento e nel languore

che segue all'atto sessuale il sintomo e l'effetto di una sostanza dannosa introdottasi nel corpo. Proprio nel peccato sessuale, giunge a chiara espressione l'aspetto fisico e, si direbbe, patologico del peccato. La sostanza venefica che si è accumulata nell'utero della donna per mezzo della copula peccaminosa si oppone come forte ostacolo al concepimento e porta seco sterilità oppure procura alla donna un parto cattivo, finchè il peccato, e con esso l'impedimento, sia eliminato (pp. 147, 112). Nel contatto sessuale in sè e nelle circostanze a esso connesse non ci sarebbe nulla di peccaminoso in sè; ma esso debilita le forze fisiche e menoma le facoltà corporee che sono invece ben custodite e potenziate a mezzo della castità. Questa è la convinzione degli Huichol, una tribù di Indiani del Messico (p. 35); e i Kagaba dell'America del Sud hanno questa stessa concezione e per tal motivo attribuiscono alla verginità una forza magica (p. 39). Di qui la venerazione, frequente presso varii popoli, delle persone vergini, di qui l'uso che si ritrova presso tribù di tutti i continenti, per il quale guerrieri e cacciatori prima delle loro partenze per difficili imprese tengono per un certo tempo lontane da sè le loro donne. E analogamente le donne debbono, nell'assenza dei loro mariti, rimanere in rigorosa astinenza per non esporre a gravissimi pericoli il successo dei loro sposi, padri e fratelli (p. 35).

In altre epoche non è proibito allo sposo il rapporto coniugale, ma egli è tuttavia sempre sottoposto a qualche limitazione: non può, per esempio, esercitare il suo diritto coniugale durante la gravidanza e la mestruazione della moglie (p. 39). Se i coniugi non tengono conto di tali limitazioni contraggono peccato sessuale che si contrae altresì in tutti i congiungimenti abnormi e innaturali che urtano il costume e la tradizione: come adulterio, stupro, incesto, sodomia, bestialità (p, 38, 51). Tali peccati sessuali sono considerati come contrazioni di impurità: i Kagaba li considerano come sterco, gli antichi Messicani come fango umano, (pp. 40,75). E se presso varie tribù sono considerati come peccati anche l'omicidio, il furto, le false testimonianze e altre cose simili, ciò non è che il prodotto di una lunga evoluzione (pp. 38, 107, 134, 252). Originariamente non si riconosce, secondo tutte

le apparenze, altro peccato che quello sessuale e i Messicani Huichol ancora oggi non ne riconoscono altro (p. 35).

V. — Quanto più dolorose sono sentite le conseguenze del peccato, tanto più fervido è l'anelito a liberarsi da quelle : il che naturalmente non può avvenire se non per mezzo della liberazione dal peccato. E come il peccato magicamente oggettivo si produce meccanicamente con la penetrazione dall'esterno di una sostanza velenosa nel corpo del peccatore, così anche non può essere espulso che mediante un identico procedimento meccanico, cioè cacciando via dal corpo avvelenato simile sostanza. E, poichè, prevale molto spesso l'opinione che il veleno sia nel sangue, si cerca di espellere il peccato facendo ferite in molte parti del corpo e facendone uscire il sangue ; e poichè l'origine del peccato va spesso ricercata in colpe sessuali, così il più antico modo di procedere per la purificazione consiste nella sottrazione di sangue dagli organi sessuali, come si può osservare presso gli antichi Messicani (p. 89). Ma il peccato può aver sede anche in altri organi, e può essere introdotto per mezzo del cibo e delle bevande, onde l'uso vigente non solo presso i Kikuyu ma anche presso gl'indigeni di altre tribù dell'America del Nord di prendere, a scopo di purificazione, emetici e vomitivi, con la convinzione che, ottenuto l'effetto fisico proprio di quelle sostanze, si siano purificati da tutti i peccati (pp. 5, 30, 31, 32). Tra i mezzi preferiti per la purificazione si annoverano lavaggi, bagni, svariate mortificazioni corporali, e specialmente il digiuno, come anche il deporre abiti precedentemente indossati e usarne di nuovi, poichè si crede che il peccato possa star nascosto nei drappeggiamenti : nel Messico adultere e sgualdrine vanno ignude e nello oscuro della notte ai crocevia per redimersi dai loro peccati (pp. 9, 34, 40, 75, 125).

Va di pari passo considerata con gli usi di purificazione sopra descritti una confessione dei peccati, una penitenza magica, che è radicata nell'incantesimo delle parole, perchè si crede che quando si pronunzia il nome di una persona o di una cosa si acquisti con ciò potere su di essa. Si crede cioè che nell'atto in cui il peccato è pronunziato e chiamato a nome, venga espulso dall'interno del penitente all'esterno, e possa essere, con altri mezzi di purifi-

cazione, deterso, scacciato via, e arso (pp. 56, 59, 233, 240, 252). « Confessarsi », dicono i Kagaba, « significa metter fuori ciò che è nell'interno » (p. 38). E quando una donna si trova nel travaglio di un parto difficile solo se confessa i suoi peccati, cioè le sue colpe sessuali, può avere un buon parto, altrimenti muore. E così anche gli ammalati se vogliono guarire e sfuggire alla morte (pp. 1, 9, 21, 22, 88).

La confessione dei peccati fatta a voce alta e in pubblico e connessa ad altre cerimonie di purificazione, costituisce un elemento fondamentale delle feste di rinnovamento e purificazione che di tempo in tempo si celebrano presso varii popoli: così presso gli Algonchini (p. 25), presso gli Irokesi (p. 27), le tribù Maya nel Yukatan (p. 107) gli Zapoteci (p. 99), nell'antico Messico (p. 79) e ancora oggi in Giappone (pp. 170, 180).

VI. — Naturalmente sia la confessione sia il peccato intesi in questo senso magico, non hanno affatto rapporto con l'essere divino, poichè l'una e l'altro sono realtà *prereligiose, areligiose.* Il peccato magico è sempre rivolto contro l'uomo, riguarda il peccatore, i suoi parenti e i compagni di tribù, e non esige affatto, per esser cancellato, come neanche la confessione magica, un pentimento o un mutamento di stato d'animo. Peccato ed effetti del peccato sono, in tale grado di evoluzione, di natura affatto identica: di natura esteriore e fisica è il peccato magico, di natura esteriore e fisica sono i mali che ne scaturiscono: morte, malattia e simili turbamenti corporei o cosmici. Ambedue, il peccato magico e gli effetti magici di esso, sono quindi strettissimamente connessi e non possono sussistere l'uno senza l'altro. Quanto dura il peccato magico, altrettanto i mali a esso connessi; se esso sparisce spariscono anche con esso i mali che ha prodotti, e se ciò non si verifica realmente la causa non può consistere che nel fatto che il peccato non è stato realmente espulso, perchè il rito a ciò necessario non è stato compiuto o non è stato compiuto con la debita cura.

Ma appena la magia è vinta dalla religione, all'idea di forze impersonali atte a subire coazioni per opera di incantesimi, subentra quella di un essere divino, di una personalità morale, creatrice e conservatrice dell'ordine morale del mondo, e il peccato

assume subito un carattere affatto diverso. Esso appare ormai come violazione del volere divino fatta in uno stato empio, come tracotante ribellione e negazione d'obbedienza, e cessa di essere imputabile appena cessa di essere cosciente e voluto. Ciò che è messo in rilievo non è più il fatto oggettivo e l'effetto esteriore, ma l'intenzione soggettiva, interiore e la volontà. Oramai il peccato non si fa più espellere con mezzi meccanici, esso può esser rimesso e perdonato solo dalla divinità offesa dal peccatore, il che può avvenire solo a condizione che il peccatore torni alla divinità sinceramente pentito e dopo aver fatto penitenza. Per falli incoscienti e involontari non c'è posto nella sfera del peccato soggettivo, come neanche per un peccato ereditario. Un peccato ereditario è sempre e unicamente possibile nel campo del peccato magico, inquantochè le corruzioni prodottesi in seguito a un'azione peccaminosa nell'organismo dell'uomo o nel cosmo passa naturalmente dai genitori che ne sono contagiati ai discendenti o all'intera tribù. Anzi nello stretto senso della cosa non si tratta neanche di un peccato ereditario, ma di una corruzione ereditaria. Ma, poichè il peccato magico è connesso col male da esso prodotto, lo si eredita insieme a questo e solo in tal senso si può parlare a buon diritto di un peccato ereditario. Se invece si considera come peccato solo quello soggettivo, allora restano del tutto esclusi i peccati ereditari, perchè nè ciò che costituisce l'essenza del peccato soggettivo (cioè l'intenzione del peccatore, ribelle verso la divinità), nè la sua affatto personale imputabilità, che di quell'atteggiamento è un effetto, sono trasmissibili ad altri.

Come fatto interiore e psichico il peccato soggettivo non può naturalmente produrre altro che effetti interiori e psichici e mai fisici. I mali derivanti dal peccato magico si trasformano in punizioni d'origine divina: punizioni, queste, che possono aver luogo anche dopo conseguito il perdono divino e sono spiegate dai pii come cose permesse da Dio e come prove per porre a cimento e raffinare la loro fedeltà a lui. Il peccato magico è ateo e non conosce nessun divino tribunale punitivo. Ciò che per il peccato soggettivo è un castigo di Dio, è invece, per il peccato magico, irrevocabile naturale effetto del peccato, che sparisce

da sè quando il peccato è cancellato mediante i richiesti mezzi di purificazione.

La concezione religiosa del peccato, già non estranea ai primitivi (pp. 13, 21, 42), e che costituisce senza dubbio l'acquisizione delle religioni colte, non è tuttavia affatto in grado di determinarsi pienamente. La convinzione primitiva della natural e connessione tra peccato, morte e male fisico è così radicata negli animi che essa è tenacemente serbata anche quando già da lungo tempo la concezione religiosa soggettiva del peccato è subentrata a quella magica oggettiva. Dopo come prima sono riconosciuti peccati incoscienti ,involontari e puramente magici, dopo come prima sono usati bagni, lavaggi e altri simili mezzi puramente magici di purificazione. Dopo come prima fermenta fervido, perfino nel più intimo sacrario delle religioni, l'antico concetto magico del peccato.

VII. — Ed il concetto magico del peccato imprime le sue impronte anche nella religione dell'Antico Testamento.

In tempi antichi tra gli Israeliti, come per i popoli primitivi, valeva come peccato tutto ciò che contrastava con l'uso popolare prevalente : era peccato tutto ciò che non aveva luogo in Israele (1).

In Israele come presso i popoli primitivi non c'era una netta separazione tra le mancanze lesive della legge morale e quelle contrarie alle prescrizioni rituali dei tabù ; anzi spesso si attribuiva anche maggiore importanza alle seconde che non alle prime. Oza tiene stretta l'arca santa con la buona intenzione di preservarla dalle cadute, ma è ugualmente punito con la morte da Jahve (2). Anzi ai figli di Jeconia, che hanno appena guardata l'arca, non meno di settanta uomini, e inoltre altri cinquemila uomini del popolo, sono rapiti da Jahve (3), il quale espressamente ordina che muoia chiunque abbia appena rivolto uno sguardo alle cose sacre (4). E come presso i primitivi così anche

(1) Genesi, 20. 9 ; 34. 7; II Samuele, 13, 12.
(2) II Samuele, 6, 6.
(3) I Samuele, 6, 19.
(4) Num., 4, 20.

in Israele ci sono peccati inavvertiti e involontari, cioè peccati prettamente magici, per le cui remissione è ordinato nella *Tora* un sacrificio speciale, *châttat* (1). Così anche nell'Antico Testamento il peccato è considerato come una forza oggettiva, un carico (2), un sudiciume (3), produce morte prematura, malattie e sventure di ogni specie (4); e parimenti dalle gravi sventure e dai turbamenti nella vita si desume l'esistenza di una grave colpa (5). Come presso i primitivi, infine, così anche in Israele i peccati assumono un carattere collettivo e danneggiano non solo lo stesso colpevole, ma anche i figli e i figli dei figli (6).

E come presso i primitivi così anche presso il popolo giudaico, anche al tempo di Gesù, nelle povertà o in analoghe sventure si riconosce il sintomo di un peccato nascosto, e nel difetto di un fanciullo l'effetto di una colpa dei genitori. « Rabbi » chiedono gli apostoli al Signore (7) a proposito del cieco nato, « quis peccavit, hic, aut parentes eius, ut caecus nasceretur? » Come presso i primitivi così presso gli Israeliti i guerrieri si debbono astenere dalle donne prima di partire per la guerra (8). E come il rapporto sessuale per i primitivi debilita, così presso gli Israeliti rende impuri (9). E come presso i primitivi così presso gli Israeliti, abluzioni, mutamenti di vestiari e digiuni valgono come mezzi di purificazione per la liberazione da impurità cultuali (10). Ma d'altra parte nell'Antico Testamento i peccati sessuali non sono considerati, come presso i primitivi, i più importanti: al popolo eletto sono ascritti a vizi principalmente l'idolatria, la magia, la cupidigia, l'oppressione dei poveri, la

(1) Numeri, 15, 2 e seg.
(2) Salmi, 37, 5.
(3) Levit., 15, 31; 16, 16; Is., 4, 4.
(4) Genesi, 38, 7-10; I Re, 25, 25 e seg.
(5) II Re, 21, 1 e seg.
(6) Esodo, 20, 5; Deut., 5, 9; Geremia, 2, 9.
(7) Giov., 9, 2.
(8) Deuter,, 23, 10 e seg.; I Samuele, 21, 5, II Samuele, 11, 11.
(9) Levit., 10, 15.
(10) Gen., 35, 2; Lev., 16, 23 e seg.; Ezech., 54, 19 Gerem., 36, 6.

disonestà nel commercio. Non che nell'Antico Testamento manchi accenno ai peccati sessuali: essi producono anzi il diluvio universale, hanno per effetto la distruzione di Sodoma e Gomorra e producono molte calamità al popolo (1). E' merito proprio dei profeti quello di aver per primi introdotta l'idea, (o per lo meno di averne assicurata l'affermazione), che si pecca unicamente a mezzo di disobbedienze male intenzionate contro Jahve e non già per mezzo di offese inconsapevoli contro prescrizioni e usi rituali, e che quindi le trasgressioni degli ordini divini siano espiabili non già mediante sacrifizi e abluzioni, ma solo con un sincero pentimento. Gli uomini di Dio espressamente annunziano che ciascuno deve far penitenza solo per i propri peccati e non già i figli per le colpe dei padri o viceversa.

Ma tuttavia i profeti non erano in grado di demolire del tutto l'idea del peccato magico che era profondamente radicata nell'anima del popolo: il che appare chiarissimamente dall'inseparabile connessione fra peccato, morte ed altri mali fisici che appare in quasi tutte le pagine dei libri dell'Antico Testamento (2).

VIII. — Una emanazione di simili concezioni è già il racconto della caduta nel peccato del primo uomo, quale si può leggere al terzo capitolo della Genesi. Naturalmente qui non si tratta di un fatto storico: le origini prime del mondo e dell'uomo sono avvolte in tenebre per noi impenetrabili. Dal punto di vista della storia delle religioni simile racconto non rappresenta altro che uno dei numerosi miti che nascono (3) presso una gran quantità di popoli e presso le tribù primitive di tutte le parti del mondo per spiegare il destino della morte, così incomprensibile e perturbante, in tutti i tempi, per gli uomini. E come a tutti questi miti così anche alla notizia che ce ne dà la Genesi al cap. III è comune ai primitivi la convinzione che originariamente la morte non esistesse: se questa

(1) Gen., 6, 19; Deut., 24, 4; Lev., 18, 25; Amos, 4, 11.
(2) Ger., 31, 29; Ezech., 18, 20.
(3) v. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, V, p. 706.

tuttavia irruppe nel mondo la colpa fu degli uomini stessi, sia perchè essi, secondo alcuni di questi racconti, per loro inavvertenza e negligenza hanno reso ad essa possibile l'adito, sia perchè essi, come si narra in altri antichi miti, si lasciarono tentare e ingannare da un essere demoniaco, o perchè mangiarono di un frutto proibito e quindi violarono un tabù, come mostra il terzo capitolo della Genesi. E l'idea che noi troviamo più volte ripetuta presso i primitivi, cioè che il primo peccato sia stato di natura sessuale, trova un riscontro anche nel terzo capitolo della Genesi, ove secondo tutte le apparenze non si tratta di una semplice infrazione di tabù compiuta mediante l'atto del mangiare un frutto proibito, ma di un fallo sessuale, di cui già è indizio la circostanza significativa che Adamo ed Eva dopo il fallo cominciarono a vergognarsi della loro nudità e si allestirono dei grembiali.

Già l'*Haggada* giudaica concepisce la tentazione di Eva come opera sessuale del demonio, il quale si era trasformato in un angelo della luce. Tradizione la quale forse traluce già nella II lettera di Paolo ai Corinzi, XI, 14, nelle parole : « Ipse enim Satanas trasfigurat se in angelum lucis (1) ». Nell'*Haggada* è detto anche che Satana abbia, vestitosi dell'aspetto di un serpente, avvicinata Eva ed avuto con essa rapporto sessuale : così egli introdusse l'« inquinamentum » in lei, che poi lo trasmise ad Adamo (2). Neanche negli scrittori dell'antico cristianesimo mancano indizi convergenti che lasciano intendere che la caduta nel peccato sia stata nel senso sessuale. Così Clemente d'Alessandria (3) e Zenone di Verona (4).

Naturalmente non è affatto casuale che Satana nella Genesi cap. III, scegliesse precisamente la forma di un serpente. In una serie di racconti primitivi si parla di rapporto particolarmente stretto del serpente con la donna, come se fosse il suo sposo, ed anche il suo amante e seduttore. Sicchè non c'è dubbio che, come

(1) W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter*, 390.
(2) F. Weber, *Jüdische Theologie*, 218 e seg.
(3) Stromati, L. III, c. 17, Migne P. G. 8, 1206.
(4) L. I, tract. 13, Migne P. L. XI, 348, 102.

spesso nella storia delle religioni, così anche nel III capitolo della Genesi, il serpente abbia significato fallico (1).

Proprio conformemente alla rappresentazione magica primitiva Adamo nel racconto del c. III della Genesi non appena è stato toccato dal serpente con la sua sostanza velenosa è sottoposto alla morte e a stenti e dolori, tra i quali, proprio come nella prefigurazione primitiva, sono messi in evidenza i dolori del parto della donna. « Pulvis es et in pulverem reverteris ». Così suona il giudizio di condanna di Jahve per il primo fallo. Adamo deve strappare alla terra i suoi doni col sudore della fronte, Eva deve partorire con dolore i suoi figli. L'idea poi che non solamente i primi padri ma anche tutti i loro discendenti siano caduti nella morte, per quanto tacitamente presupposta al III capitolo della Genesi, non è peraltro proprio espressamente enunziata: tanto meno vi si parla di un peccato che debba essere ereditato dai discendenti di Adamo. Una simile eredità potè sussistere solo nell'inquinamento fisico del corpo prodotto dal primo peccato. Si potè dunque trattar solo di un peccato magico-fisico, non di una peccaminosità religiosa e di una corruzione e debilitazione da essa prodotte nella umana natura. Ben presto la morte, nella spaventevole forma del fratricidio, apparve sulla scena della storia del mondo. Ma lo scrittore biblico mette nettamente in rilievo il fatto che Caino colpì il pio Abele non perchè costretto da un destino fatalmente da lui ereditato dai genitori, bensì per propria, libera decisione : « Nonne — dice Jahve a lui (Genesi, 4, 7) — si bene egeris recipies, sin autem male, statim in foribus peccatum aderit ? Sed sub te erit appetitus eius, et tu dominaberis illius ».

Il racconto biblico della caduta rappresenta pertanto il peccato come un corpo estraneo penetrato dall'esterno. Per molti secoli il peccato originale non è menzionato o considerato efficace dagli scrittori biblici quasi che fosse ad essi del tutto sconosciuto o totalmente dimenticato. Solo negli ultimi tempi della storia giudaica la letteratura sapienziale mostra di aver-

(1) Hastings, V, 714; Ch. Schoebel. *La mythe de la femme et du serpent*, 48-60.

ne notizia : « A muliere — è detto nel *Siracide* 25, 33 — initium factum est peccandi, et per illam omnes morimur ». Come non c'è qualche passo dell'Antico Testamento in cui si affermi l'esistenza di una corruzione dell'umana natura avvenuta per il peccato dei primi parenti, così neanche il Siracide lo afferma. Egli, infatti, indica Eva non come universale causa del peccato, ma come principio del peccato nel tempo. Con lei, in quanto si fece tentare dal demonio e quindi tentò anche Adamo, il peccato fece la sua prima comparsa , e poichè il peccato, (quello magico), porta con sè la morte, così la morte cominciò col peccato, e così noi tutti moriamo per esso.

Invece nella *Sap.* (II, 24) la colpa principale della morte è attribuita al demonio : « Invidia autem diaboli Mors introivit in orbem terrarum ; imitantur autem illam qui sunt ex parte illius ». Qui la peccaminosità universale è fatta derivare non dal peccato di Adamo, ma dalla personale peccaminosità dei singoli uomini che si volgono dalla parte del demonio e imitano e ripetono il suo peccato. Se non ci fosse stata l'invidia del demonio l'uomo vivrebbe ancora nello stato beato della somiglianza a Dio e dell'immortalità in cui egli (v. *Sap.*, II, 23), era stato creato.

Poichè in alcuni passi della sacra scrittura si parlava di cattiva cupidigia dell'uomo, i teologi giudei interpretarono nel senso che l'uomo per natura, per un istinto, per una propensione, per uno stimolo aderisse al male, al *yezer hara* (1). E nel quarto libro di Esdra (2), probabilmente del primo secolo del cristianesimo, questo cattivo istinto dell'uomo è indicato e spiegato come effetto del suo cattivo cuore : proprio Adamo che era stato, per natura, fornito di cuore cattivo, peccò. « Cor enim malignum baiulans primus Adam transgressus et victus est, sed et omnes, qui de eo nati sunt » (3). Il *yezer hara* non pone in Adamo il male come sorto subito dopo il peccato originale e come conse-

(1) F. Ch. Porter, *The Yezer Hara*, New York 1901.

(1) V. a tal proposito E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, II, 331.

(2) IV Esdra, 3, 21.

guenza di esso: anche Adamo non divenne preda del male solo dopo il peccato, ma invece era stato seminato in lui fin da principio un chicco della cattiva sementa che produsse abbondanti frutti. « Gramen seminis mali seminatum est in corde Adam ab initio et quantum iniquitatis generavit usque nunc (1) ». E come in Adamo così anche in Eva fu seminato fin da principio questo cattivo istinto, che per la tentazione del demonio divenne sfrenato appetito (2). Quindi il *yezer* non è rappresentato dai rabbini come un'ineluttabile forza fisica, propria dell'umana carne o del corpo umano come tale, ma piuttosto come qualche cosa che esplode dall'intero uomo, corpo ed anima, dall'innata perversità, dal suo cattivo cuore e non è tale da distruggere la libertà del volere e la capacità di autodecisione. Ma Esdra è anche molto lungi dall'addossare unicamente al primo uomo la colpa dell'universale peccaminosità. Dotati come Adamo di cattivo cuore sono tutti gli altri esseri che lo seguono e peccano come lui (3): « Et deliquerunt qui habitabant civitatem, in omnibus facientes sicut fecit Adam et omnes generationes eius; utebantur et ipsi corde maligno ». E nello stesso senso parla il contemporaneo autore del secondo libro di Baruch (4). Anch'egli spiega che, sebbene Adamo abbia peccato per primo e procurata a tutti una prematura morte, tuttavia ciascuno dei suoi discendenti è meritevole delle sue proprie future condanna o gloria, poichè ciascuno è il suo proprio Adam a sè stesso. « Non est ergo Adam causa nisi animae suae tantum, nos vero unusquisque fuit animae suae Adam (5) ».

Tanto gli scrittori dell'Antico Testamento quanto gli scrittori dell'Apocalisse, del tutto concordi con lui, quanto Esdra e Baruch, quanto i rabbini riconoscono e deplorano l'universale peccaminosità, ma non conoscono affatto un peccato nel senso

(1) IV Esdra, 4, 30.

(2) Weber, *Jüdische Theologie*, 220.

(3) IV Esdra, 3, 25.

(4) Vedi a tal proposito E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, II, 402; Ceriani, *Monumenta sacra et profana*; fasc. V, 2, p. 73.

(5), II, Baruch, 19; Kautzsch, *op. cit.* II. 433.

proprio, ecclesiastico e dogmatico della parola, ereditario. Essi ammettono una corruzione ereditaria, un destino di morte come di altri mali inflitti all'umanità dopo Adamo, una propensione al male residente negli uomini fin dalla creazione e quindi piantata da Dio, ma è affatto estranea ad essi l'idea di una peccaminosità etico-religiosa ereditata da Adamo e presente in ogni reale peccato personale (1).

IX. — E Gesù sa tanto poco quanto i suoi contemporanei di un peccato ereditario. Mai egli ne parla, mai dà spiegazioni intorno all'origine del peccato e della morte. Nonostante la peccaminosità di cui egli si vede circondato da ogni lato egli la pone in correlazione sempre, ingenuamente, al bene presente in ogni uomo. E nelle beatitudini del Sermone della montagna egli presuppone nei suoi ascoltatori la buona volontà e l'attitudine e la capacità morale di aver fame e sete di giustizia, egli li chiama il sale della terra (*Matt.*, 5, 33) egli li esorta ad esser perfetti, come è perfetto il padre suo in cielo, (*Matt.*, 5, 48). E nei fanciulli, che gli sorridono dalle braccia delle madri raggianti di gioia, egli non vede dei vasi dell'ira di Dio, ma la più grande innocenza. Egli si sente serrar il cuore e trema al pensiero che uno di quei fanciulli, non già per una peccaminosità ereditaria, ma per l'astio di un maledetto ed empio tentatore possa essere perduto. Egli ha per colui che ha accolto qualcuno di essi in suo nome una stima così alta come se avesse accolto lui stesso. E li abbraccia teneramente e li benedice: « Lasciate che i fanciulli vengano a me e non li allontanate, poichè il regno dei cieli è per loro » (*Marco*, 9, 36 ; 10. 13). Sarebbe stato impossibile che egli avesse agito e parlato così se li avesse guardati con i foschi occhi di S. Agostino e avesse visto in essi non altro che una *massa damnationis*, infelici creature di Satana. Senza dubbio egli, o piuttosto non lui ma lo scrittore evangelico, rende tributo alla fede del tempo quando fa derivare i difetti corporali dal peccato e da Satana (*Matteo*, 9, 2 ; *Luca*, 13, 16). Ma egli non solo guarisce, ma santifica ; non solo risuscita dalla

(1) Weber, *Jüd. Theologie*, 218, 224, 239 ; Bousset, *D. Religion des Iudentums*, 387.

morte, ma sveglia a nuova vita i peccatori ai quali rimette i peccati. E poichè egli inoltre, come i profeti, accentua massimamente l'intenzione interiore e riconosce unicamente un valore etico-religioso alle buone opere, alla preghiera, al digiuno, all'elemosina, nel senso che queste opere sono l'emanazione di una volontà pura (*Marco*, 2, 18 ; *Matt.*, 6, 1), poichè egli respinge la distinzione così rigorosamente serbata dai farisei tra cose pure ed impure, e osa stabilire, per la concezione della pietà, la norma fondamentale : « Nihil est extra hominem introiens in eum, quod possit eum coinquinare, sed quae de homine procedunt, illa sunt quae coinquinant hominem » (*Marco*, 15), con ciò egli ha gloriosamente superato il concetto magico del peccato. Per lui non ci può essere alcun peccato incosciente ed involontario, alcun peccato magico, alcun peccato ereditario.

X. — Se nè l'Antico Testamento, nè Gesù, nè il giudaismo del suo tempo insegnano un peccato ereditario, come può Paolo esser giunto a una simile dottrina ?

Ciò appare fin da principio poco verisimile. E se proprio egli appare tuttavia incontestabilmente il primo assertore della dottrina ecclesiastica del peccato ereditario, ciò accade per le sue penose asserzioni (*Rom.*, 5, 12). « Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt ». Ed egli consolida questa grave affermazione con l'ulteriore chiarimento : « Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae » (*Rom.*, 5, 18) ; « sicut per inoboedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius oboeditionem iusti constituentur multi » (5, 19). Fin da Adamo e per Adamo peccato e morte dominano, nell'umanità : «stipendia enim peccati mors » scrive egli ai Romani (6, 23). E non meno solennemente annunzia ai Corinzi (II, 5, 14) : « Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est Christus ». Effettivamente è chiaro che l'apostolo si muove, con simili orientamenti di pensiero, sul suolo della concezione primitiva per la quale peccato e morte sono cose inseparabili ; poichè a ciò che dice l'apostolo, che la morte

è la remunerazione del peccato, ogni primitivo avrebbe potuto sottoscrivere. Tuttavia l'apostolo non attinge da rappresentazioni primitive le sue maniere di giudicare, ma da una sua particolare antropologia. Per lui non c'è alcuna aspra antinomia come quella tra corpo (o carne) e spirito, tra l'elemento corporeo e quello spirituale ; tra l'elemento terreno e quello celeste ; tra il transenute e l'immortale ; tra peccato e giustizia, tra morte e vita. Senza dubbio egli non giunge a considerare, nel senso del Manicheismo che apparve tanto più tardi di lui, l'elemento corporeo e carnale dell'uomo come il peccato stesso, come materia malvagia. Ma se ai suoi occhi la carne non è il peccato stesso, è certo la sede del peccato (*Rom.*, 7, 18, 20, 23) e il campo fecondo di tutti gli appetiti dei sensi che stimolano al peccato ; ed il desiderio è così strettamente contesto col peccato, che può esser chiamato « carne del peccato » (*Rom.*, 8, 3), « corpo del peccato » (*Rom.*, 6, 6). « Io sono di carne » (*Rom.*, 7, 14) e (in conseguenza di ciò) « venduto schiavo al peccato ». E come per natura la carne è cresciuta inseparabilmente connessa al peccato, così anche alla morte, cosa naturale, visto che essa è già per sua natura corruttibile. Corruttibilità e morte costituiscono l'essenza della carne come incorruttibilità e vita quella dello spirito. Il fatto che tutti gli uomini muoiono ha la sua causa in ciò che tutti peccano ; ma il fatto che tutti pecchino deriva dalla natura carnale dell'uomo : nella carne risiede così il peccato come la morte. Avere umana carne e peccare, avere umana carne e morire sono un'unica e identica cosa per l'apostolo. La carne porta così necessariamente ed infallibilmente al peccato come alla morte. « Infelix ego homo — sospira egli a tal proposito nella ep. ai Romani (7, 24) — quis me liberabit de corpore mortis huius » ?

E poichè Adamo come primo uomo fu anche il primo ad avere umana carne così egli dovè per primo peccare e per primo subire la schiavitù della morte, quantunque suo figlio Abele, ucciso da Caino, lo precedesse temporalmente nella morte. Ma in Adamo pecca la natura umana sopravvivente in tutti i suoi discendenti come è detto nella lettera ai Romani (5, 12) « in quo [Adamo] omnes peccaverunt ».

Ma questo non è che un aspetto della concezione dell'apostolo. Ne esiste un'altro, ad esso parallelo, che conduce a dei risultati. Nelle prima lettera ai Corinzi (15, 45, 47) egli contrappone il primo Adamo al secondo Adamo cioè a Cristo spiegando che il primo è creato « in animam viventem », o, come poco dopo si esprime, come « animale », come « homo de terra », « terrenus », mentre l'altro, il secondo Adamo, Cristo, è stato creato « in spiritum vivificantem ». Se dunque il primo uomo uscì dalle mani del creatore come qualche cosa di animale, di terreno, ed in seguito a ciò di natura carnale, ne risulta che secondo l'antropologia dell'apostolo egli era fin *dal primo principio* e *per volontà del creatore* sottoposto alla legge del peccato e della morte ; quindi lo era anche *prima* del suo proprio peccato e senza che di esso si tenesse conto. Come anche il secondo uomo *fin da principio* e *senza tener conto del suo proprio merito*, era stato costituito di natura spirituale. E come Paolo abbina il primo col secondo Adamo così anche abbina i discendenti dell'uno, i peccatori, con i discendenti dell'altro, i salvati. Per mezzo della giustizia dell'uno, dice egli ai Romani, (5, 17) tutti divengono giusti, per mezzo dell'obbedienza di uno tutti obbedienti. Ma nel fatto non tutti divengono giusti e non tutti si salvano per opera di Cristo, ma solo quelli che si legano a lui nella fede per una libera e personale decisione. E' necessario quindi, (e la metafora delle membra implica in generale proprio questo) che anche i discendenti del primo Adamo siano divenuti peccatori per mezzo di una libera determinazione della volontà, per mezzo di un personale fatto peccaminoso e non solo per una impersonale colpa ereditaria. A questo proposito non può esser dubbio, che le parole dell'apostolo ai Romani (5, 12) « per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors » siano da riferire a un peccato divenuto abituale da Adamo in poi e non al peccato ereditario. Gli uomini sono preda della morte non per il peccato ereditario, ma per un loro proprio, personale peccato. La morte, dice l'apostolo, ha assalito l'uomo per il fatto che tutti hanno peccato, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον frase che, come già osservarono il cardinale Caetano ed Erasmo, va tradotta non con « *in quo* », come fa la vulgata, ma con « *eo quod* omnes peccaverunt ». Si obbietta che

poichè l'apostolo inferiva l'universalità della morte dalla universalità del peccato era impossibile che egli si riferisse a personali atti peccaminosi, ma solo al peccato ereditario ; dal momento che incappano numerosi nella morte fanciulli nè peccatori nè in grado di peccare. Ma all'apostolo nella lettera ai Romani, (5, 12, 19) sono presenti, come del resto il contesto insegna nel più chiaro dei modi, non fanciulli di minore età, ma adulti, visto che egli paragona i figli di Adamo condannati a morte con i salvati. Come questi la loro salvezza, così quelli non possono raggiungere la loro condanna senza personale cooperazione. Gli uni e gli altri debbono dunque aver superata la minor'età : non c'era ancora al tempo dell'apostolo l'istituzione del battesimo ai fanciulli. Quando l'apostolo parla della redenzione per mezzo di Cristo, tanto nell'ambito dei suoi racconti che nel campo delle prove da lui addotte (*Rom.*, 5-12) non tira mai in ballo fanciulli ; e se egli non lo fa, non abbiamo alcun motivo di farlo noi. Solo una volta si riferisce ad essi, ma è tanto lontano dalla idea di considerarli come ricettacoli di un peccato originale ereditato da Adamo, che li dichiara santi anche se non abbiano ricevuto il battesimo (*I Cor.*, 7, 14) purchè appartengano anche per uno solo dei genitori al cristianesimo.

Quantunque Paolo non abbia intenzione di essere considerato padre dalla dottrina ecclesiastica del peccato ereditario, non è tuttavia discutibile che egli si avvicini molto a quella dottrina e che sta saldo ai confini del peccato magico. Come i primitivi così egli considera il peccato originale come peccato κατ' ἐξοχήν, come un potere oggettivo che ha la sua radice e sede nella carne umana, (*Rom.*, 7, 8 ; 8, 20). Come i primitivi egli pone una strettissima connessione tra morte e peccato : dove è peccato ivi è morte e dove è morte ivi è peccato (*Rom.*, 5, 21). E come i primitivi egli attribuisce al peccato un'azione cosmica : tutto il creato soffre e sospira sotto l'incubo del peccato originale ed aspetta ansiosamente la rivelazione del figlio di Dio (*Rom.*, 8, 19). Come presso i primitivi così presso di lui i peccati sessuali hanno una grande importanza, come appare chiaramente dall'elenco di vizii (*Rom.*, 1, 26 ; *I Cor.*, 5, 19 ;

6, 9 ; *II Cor.*, 12, 21). Ma che egli abbia superato totalmente il peccato magico e vittoriosamente i profeti e Gesù lo mostrano non solo le sue estese trattazioni a proposito dei rapporti della legge col peccato, come a proposito dei cibi permessi e non permessi, ma lo insegua anche la gran sentenza : « Omnia autem, quod non est ex fide peccatum est » (*Rom.*, 14, 23).

XI. — Se Paolo considerava il primo Adamo come principio e origine del peccato e della morte nel mondo, da questa affermazione all'altra che egli non fosse soltanto il principio e l'origine del peccato, ma il fondatore e la primitiva causa di tutta la peccaminosità insita negli uomini, non c'era che un piccolo, ma peraltro fatale passo, che non si fece attendere molto. Secondo ogni apparenza la spinta decisiva fu data dal battesimo dei fanciulli che si andava sempre più estendendo. E lo svolgimento non procedè per quella linea secondo le quale noi siamo avvezzi a pensarlo, nel senso cioè che la fede nel peccato ereditario abbia indotto alla somministrazione del battesimo, ma invece proprio al contrario, perchè fu l'uso sempre più diffuso del battesimo dei fanciulli ciò che aprì la via all'accoglimento di una teoria del peccato ereditario.

Era ferma, al principio, l'idea che il battesimo servisse alla remissione dei peccati, remissione la quale fu poi dono del salvatore derivato dalla sua morte in croce e solo accessibile a coloro i quali aderissero alla fede. La fede appariva così come l'immancabile presupposto dell'accoglimento del battesimo, che in rapporto della fede doveva esser preceduto da un più lungo o da un più breve periodo di ammaestramento intorno alle fondamentali verità del cristianesimo. Per la qual cosa i soli adulti potevano essere ammessi al battesimo : tutto il rito battesimale del cristianesimo primitivo si riferiva ad adulti ed escludeva i fanciulli di minore età.

Nel più antico cristianesimo il battesimo non era quindi solo il sacramento della remissione dei peccati, ma del suggello. Esso imprimeva ai battezzati il suggello dello Spirito Santo e dell'appartenenza al regno messianico, l'avvento del quale si credeva prossimo e si credeva che chi non potesse mostrare il

suggello non avesse speranza di essere accolto (1). Onde lo straordinario valore che nel più antico tempo si attribuiva al suggello per mezzo del battesimo, allo σφραγίς (2). Il battesimo ha un ufficio importantissimo tanto negli scritti del Nuovo Testamento (3) che in quelli dei padri apostolici (4). I genitori cristiani nutrirono quindi, e la cosa è spiegabilissima, l'ardente desiderio di assicurare ai loro fanciulli di minore età esposti a pericoli e malattie questo suggello per mezzo del battesimo e quindi la partecipazione alla beatitudine del regno messianico. Non aveva forse lo stesso redentore espressamente detto una volta « Sinite parvulos et nolite eos prohibere ad me venire, talium est enim regnum caelorum ? » (*Matt.*, 19, 14). Non aveva forse egli dichiarato, secondo il quarto vangelo, (3, 5) « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum dei ? ». Non poteva forse la fede richiesta dalle chiese nei battezzandi esser sostituita dalla fede dei genitori o dei padrini ? E presso i Giudei non si praticava forse ai bambini piccoli la circoncisione e quindi con essa il battesimo dei proseliti ?

Assai presto, quindi, forse già nel primo ma certamente nel secondo secolo, il battesimo fu, per lo meno in via eccezionale, somministrato a figli di minore età nati da genitori cristiani. Nel terzo secolo, poi, il battesimo dei fanciulli fu considerato come una prescrizione apostolica nell'Africa del Nord e nella chiesa alessandrina. « Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit — scrive Origene (5) — etiam parvulis baptismum dare ». Certo Tertulliano lo sconsigliava (6). Ma Cipriano, alla domanda di Fidus se si potesse per analogia con la circoncisione giudaica, indugiare otto giorni a dare il battesimo ai neonati, rispose (7) che non bisognava aspettar tanto, ma che si poteva impar-

---

(1) V. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, p. 385, 393.

(2) v. a tal proposito Hastings, *Dictionary of the Apostolic Church*, I, 129; II, 465.

(3) II Cor., 1, 22 ; Efesini, 1, 13 ; 4, 30 ; Apoc., 7, 2 ; 9, 3 ; 20, 4.

(4) Notato in Hastings, *Encycl.*, II, 385. — Ha particolare importanza nel Pastore di Erma, nella seconda lettera di Clemente, negli atti di Tommaso a proposito della σφραγίς.

(5) *In Ep. ad Rom.*, V, 9. Migne, P. G., 14, 1047, n. 505.

(6) *De Bapt.* c. 18, Migne, P. L., 1, 13, 29, n. 1220.

(7) *Ep.* 59. V. a proposito di questo scritto Hefele-Leclerq, *Histoire des Concils*, I, 170.

tire ad essi fin dalla nascita il sacramento della rinascita. Quindi quando più impallidì e scomparve nel sottosuolo la speranza escatologica, tanto più naturalmente sfumò la concezione che ci fosse bisogno di un suggello personale per entrare nel regno dei cieli. Il battesimo quindi non valse più tanto come sacramento del suggello, ma piuttosto come sacramento della remissione dei peccati; anzi, remissione dei peccati e battesimo divennero idee tanto strettamente associate che non si poteva concepire una remissione di peccati senza battesimo e viceversa un battesimo senza remissione di peccati. E si capisce naturalmente come lo stesso battesimo dei fanciulli servisse da remissione dei peccati. E poichè i neonati non potevano avere peccati personali è chiaro che non si poteva parlare che del peccato proveniente da Adamo non espressamente enunziato da Paolo ma preparato: la dottrina del peccato ereditario era dunque matura, ed è certo che tra le prove più sicure e incontrovertibili della realtà del peccato ereditario, fu addotta, nei primi secoli, la somministrazione del battesimo a fanciulli ancora di minore età. « Parvuli — scrive Origene (1) — baptizantur in remissionem peccatorum. Quorum peccatorum? Vel quo tempore peccaverunt? Aut quomodo potest ulla lavacri ratio in parvulis subsistere, nisi iuxta illum sensum, de quo paulo ante diximus: nullus mundus a sorde, nec si unius diei quidem fuerit vita eius super terram (*Joh.*, 14, 4). Et quia per baptismi sacramentum nativitatis sordes deponuntur, propterea baptizantur et parvuli ». « Si nihil esset — nota Origene in un altro passo (2) — in parvulis quod ad remissionem deberet et indulgentiam pertinere, gratia baptismi superflua videretur ».

E da questo punto di vista anche altri padri sembrano escludere del tutto ogni dubbio a proposito del peccato ereditario.

Secondo l'accenno paolino esso fu concepito come una peccaminosità che si fosse propagata da Adamo a tutti i suoi discendenti anche quando costoro non avessero, personalmente,

---

(1) *In Luc. hom.* XIV, Migne, P. G., 13, 1835 n. 948.
(2) *In Levit. hom.* VIII, Migne, P. G., 12, 496 n. 230.

peccato ; Adamo non avrebbe peccato solo per la sua persona, ma in lui e con lui anche tutti gli uomini, partecipi della sua natura. Così fu intesa l'epistola ai Romani, (5, 12) epperò si tradusse : « in quo omnes peccaverunt » come se nel testo greco originale non fosse stato un « eo quod omnes peccaverunt », perchè quest'ultima versione si sarebbe avvicinata all'idea di un peccato personale la quale si voleva escludere trattandosi di « parvuli ». Ed accadde, a tal proposito, qualche cosa di simile al battesimo dei fanciulli. Come nei primissimi tempi del cristianesimo non si battezzavano già i fanciulli per il fatto che si ammetteva il peccato ereditario, ma al contrario si credette ad un peccato ereditario per il fatto che si battezzavano i fanciulli, così non si ammise già il peccato ereditario per la ragione che nella lettera ai Romani (5, 12) si leggeva « in quo omnes peccaverunt », ma per il fatto che si credeva al peccato ereditario si tradusse « in quo omnes peccaverunt » invece di tradurre « eo quod omnes peccaverunt », come avrebbe richiesto il testo greco originario (« ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον »).

XII. — Senza dubbio S. Agostino non potrebbe essere indicato come lo scopritore e il fondatore, ma come il più eloquente propugnatore di quella dottrina, come il padre della chiesa del peccato ereditario. Anche per lui il battesimo dei fanciulli è una prova capitale dell'esistenza di quel peccato. Egli nota, trionfalmente contro i Pelagiani (1), « Quia parvulos baptizandos esse concedunt, qui contra auctoritatem universae ecclesiae, procul dubio per Dominum et apostolos traditam, venire non possunt, concedant oportet, eos egere illis beneficiis mediatoris ut abluti per sacramentum caritatemque fidelium... ut liberati, ut redempti, ut illuminati fiant: unde, nisi a morte, vitiis, reatu, subiectione, tenebris peccatorum ? Quae quoniam nulla in ea aetate per suam vitam propriam comiserunt, restat originale peccatum ». La colpa di Adamo è così grande agli occhi di Agostino « quod multo est grandius quam iudicare non possumus » (2) ;

---

(1) *De Peccat. Merit.*, L. I, c. 26 – Migne P. L. 44, 131.
(2) *De Nupt. et Concup.*, L. II c. 34. – Migne. P. L. 44, 171.

perchè quanto più in alto Adamo era stato originariamente innalzato tanto più grande e spaventevole fu la sua caduta. Il primo peccato, il peccato per eccellenza, nel quale la malvagità e la dannata natura del demonio venne alla sua più chiara espressione, esplose dalla superbia e dal piacere sensuale ed ebbe per conseguenza il fatto che l'anima perdè il suo dominio sul corpo che avrebbe dovuto essere il suo schiavo e incorse nella schiavitù del piacere sensuale, nella concupiscenza. Non appena i primi uomini ebbero trasgredito l'ordine del creatore avvertirono in sè un impulso da essi fin' allora sconosciuto e cominciarono a vergognarsi della loro nudità: « Puduit illos homines nuditatis suae, animadverso in se motu, quem ante non senserant » (1). Essi furono privati del soccorso della grazia di Dio e divennero, alienati dalla comunanza con Dio, anima e corpo preda della morte.

Spinti dai sensi nel fango del peccato trovarono la loro gioia non più come prima nelle cose divine e celesti, ma nelle cose terrene, specialmente nel piacere e nella voglia carnale, nella concupiscenza. Col dare grande importanza al piacere sessuale nel peccato originale Agostino pagava il suo tributo al suo passato manicheo: non impunemente egli aveva passato dieci anni nelle scuole manichee (373-84). Secondo Mani l'essenza del primo peccato consiste nel piacere sessuale, e questo e non altro è il peccato originale. Nella « concupiscentia » i Manichei vedono un elemento che aderisce alla carne, che è cattivo in se stesso, e che si propaga ad ogni nuova procreazione come un nuovo peccato originale.

Agostino certo non si spinse tanto oltre come Mani fino ad ammettere (2) una così totale corruzione del genere umano, da farlo radicalmente trasformare e corrompere, ma ammise solo una *deterioratio*, una *vulneratio*, un *languor*, un *vitium naturae*, una *natura vitiata* (3). Ma questa ferita, questa malattia, questo

---

(1) *De Peccat, Mer.*, L. II, c. 22, 36 – Migne 44, 173.
(2) *Op. Imperf.* L. III, c. 77 – Migne 45, 1321.
(3) *De Nupt. et Cuncup.* L. II, c. 34 n. 37 – Migne 44, 470.

vitium sta anche, secondo lui, nell'elemento corporeo, carnale, più precisamente nell'appetito sessuale, che muove contro il volere dell'uomo e proprio per questo appare pericolosissimo. L'elemento più spaventevole del peccato di Adamo sta in ciò che esso per volere di Dio è ereditato da quanti nascono attraverso generazione corporea, e quindi partecipano della stessa natura umana. Poichè « omnes ille unus homo fuerunt » (1); e anche l'apostolo dice : « in quo omnes peccaverunt ». L'essenza dal peccato, di cui il principal campo d'azione è la vita sessuale, consiste nel peccato abituale e nella colpevolezza abituale che con l'umana natura fu trasmessa da Adamo a tutti i suoi discendenti.

Ma d'altra parte la « concupiscentia » non appare solo nel piacere sessuale, ma anche in altri stimoli e appetiti sensibili: però ai piaceri sessuali spetta sempre la parte più grave ed insidiosa. E non è da dubitare, a tal proposito, che ogni piacere malvagio sia essenzialmente impudicizia. « Quis dubitat — dice Agostino (2) — omnem malam concupiscentiam recte fornicarionem vocari » ? Le più nobili persone generano in un momento di piacere malvagio, anche i pii ; per tal motivo anche i figli di genitori pii sono generati nel peccato originale (3).

Dalla quale legge del mondo resta escluso, secondo Agostino, Cristo il Signore, poichè egli non fu concepito in un connubio nè in una copula, ma per opera dello Spirito Santo. Porta dunque seco il Salvatore, (S. Agostino non può schermirsi da questa domanda), la stessa natura di Adamo come tutti i figli di Adamo ? E se non la porta seco come può essere il redentore ?

Poichè deriva dal peccato ed eccita e spinge al peccato, la cattiva voglia si chiama essa stessa peccato. La sua colpevolezza, il suo *reatus* è senza dubbio eliminato nel battesimo, ma essa stessa permane, anche nei battezzati, per loro cimento (4), e analoga-

(1) *De peccat. mer.* L. I, c. 10 n. 10 – Migne, 44, 115.
(2) *De Serm. Dom. in monte,* L. I, c. 12, 36 – Migne 34, 1247.
(3) *De pecc. merit.*, L. II, c. 9, n. 11 – Migne 44, 158.
(4) *Op. imperf.*, L. I, c. 71, Migne 45, 1096.

mente permangono tutti gli altri mali che irruppero nel genere umano insieme al peccato originale : morte, malattia e tribolazioni di ogni specie. Inplicati, come discendenti di Adamo, nel peccato originale, che è un peccato grave e reale, tutti gli uomini nel loro complesso sono divenuti una *massa damnationis* o *perditionis* e a ragione sono caduti nella condanna eterna. E poichè, come insegna il battesimo dei fanciulli, anche i neonati, perchè condannati dal peccato originale, sono spinti a un peccaminoso piacere e a esso aggiogati, così anch'essi non possono sfuggire all'inferno, pur avendo ricevuto il battesimo. « Si autem non eruitur a potestate tenebrarum et illic remanet parvulus. Quid miraris in igne aeterno cum diabolo futurum qui in Dei regnum intrare non sinitur (1).

L'unico conforto che resta a queste misere creature per ciò che riguarda i loro rapporti coi genitori, è che la loro pena è la più mite possibile (2) ; e del resto il loro stato è sempre tale che è meglio per essi essere che non essere nati. « Ego autem non dico parvulos sine Christi baptismate morientes tanta poena esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret, cum hoc Dominus non de quibuslibet peccatoribus, sed de scelestissimis et impiissimis dixerit » (3).

Riassumiamo ora per concludere la dottrina di Agostino sul peccato originale. Questo è peccato e insieme male derivato dal peccato ; attivo nel campo fisico, più precisamente insediato nell'organismo sessuale come cattiva voglia, e attivo come forza oggettiva contro la stessa volontà dell'uomo. Il peccato ha per conseguenza la morte e vari mali fisici. Esso è di natura collettiva e procede dal capostipite stesso, per via della generazione sessuale, a tutti i discendenti. Esso è, dal punto di vista di questi ultimi, un peccato affatto inconsapevole e involontario.

---

(1) *Op. Impert.*, L. III, c. 199 — Migne, 45, 1333.

(2) Può essere cioè una « damnatio omnium mitissima » *De peccat. mer.*, L. I, c. 16 – Migne 44, 120. — Vedi anche *Epist.* 186, c. 8, 29 – Migne 33, 826.

(3) *C. Julian.*, L. V, c. 11 — Migne, 44. 809.

Agostino stabilisce (1) bensì che esso è anche un fallo cosciente e deliberato, poichè da Adamo, nel quale erano inclusi tutti i suoi discendenti, fu contratto con coscienza e libertà; ma questo chiarimento non è essenzialmente un argomento di così grande entità da rendere possibile il soddisfare tutti; poichè in fine il peccato originale viene eliminato per una via affatto esteriore mediante un bagno battesimale.

Con ciò noi siamo tornati precisamente al peccato magico ed oggettivo dei primitivi, dal quale eravamo partiti, poichè è chiaro che la concezione di Agostino del peccato originale ha tutti i connotati che caratterizzano il peccato magico.

La dottrina del peccato originale è il tallone d'Achille del sistema di Agostino. Esso, nell'atto in cui condanna uomini innumerevoli, per una colpa ad essi estranea, alla pena eterna dell'inferno, calpesta la giustizia, l'amore e la pietà del padre celeste come anche una concezione di Dio degna del suo nome e pone in gravissimo pericolo l'opera della redenzione perchè deve negare nel Salvatore l'adamitica natura di tutti i figli di Adamo. La caducità del fondamento sul quale Agostino edifica la sua dottrina è evidente. Egli ritiene storico il racconto del pomo mangiato, mentre esso è un mito comune ad altri popoli. Egli parte da un'interpretazione del battesimo dei fanciulli che presuppone affatto assodata la fede assai contrastata nel peccato originale. Egli interpreta in maniera collettiva il motto paolino « in quo omnes peccaverunt » come se si trattasse di un peccato contratto da tutti gli uomini in Adamo, mentre l'apostolo nel testo greco originario parla di un peccato personale del singolo uomo. Egli si muove, innegabilmente, nel predicare la peccaminosità della « concupiscentia », sulle orme di Mani.

Si è voluto porre in dubbio tale sua dipendenza dal Manicheismo e si è pensato (2) che il suo aspro orrore della « concupiscentia »

---

(1) *Op. Imperf.*, L. I, c. 47, 48 – Migne 45. 1067, 1070 « Ad hoc etsi haberes oculum christianum, fide cerneres, si intelligentia non valeres, in lumbis Adam fuisse omnes qui ex illo fuerant per concupiscentiam carnis morituri..... fuit Adam et in illo primus omnes; periit Adam, et in illo omnes perierunt..... Aliena (peccata) sunt, sed paterna sunt ».

(2) Friedrich Loofs, *Dogmengeschichte*, 4ª ediz. 384., A. 4.

era sufficientemente spiegata dalla sua disposizione asceticomonacale. Ma anche questa non è un effetto d'influssi manichei ? Non è possibile a alcuno passare dieci anni della propria vita in una scuola senza esserne intimamente e più di quanto non si creda o non si voglia ammettere, presi.

Monaco di Baviera.

GIUSEPPE SCHNITZER.

Conosciamo troppo bene, per esperienza personale, i rischi di fraintendimento inerenti ad ogni indagine storica relatica alla dottrina del peccato originale, per non avvertire l'opportunità di accompagnare il lucido saggio del nostro amico e collaboratore con una postilla dichiarativa. Altra volta, messici alla segnalazione di quelli che ci sembravano i precedenti e i parallelismi propinqui della formulazione agostiniana della nozione della colpa d'origine, ci vedemmo accusati, senza discrezione e senza discernimento, da chi certamente la sapeva molto lunga, di attaccare alle radici una credenza, la quale, invece, è per noi basilare non solamente nella predicazione cristiana, bensì anche in ogni esperienza religiosa soterica. Inde irae... et ruinae.

Qui teniamo a dichiarare che abbiamo accolto ben volentieri nelle nostre pagine la ricostruzione storica dello Schnitzer perchè ci è parso individuasse in sintesi, molto felicemente, le principali tappe attraverso le quali è passata la coscienza umana del male che è misteriosamente insediato nelle viscere più profonde del vivere aggregato. Ma in questa stessa enunciazione delle ragioni per cui abbiamo volentieri accettato lo studio del nostro amico è implicita la nostra riserva alle sue conclusioni. La storia della religiosità umana ha valore squisitamente normativo per noi. Che cosa importa se nella formulazione astratta dei suoi dati elementari entrano come ingredienti errori grammaticali o sopravvivenze di raffigurazioni magiche primitive ? Di quest'ultima constatazione siamo disposti a scandalizzarci meno che di ogni altra. Chi si è mai legittimamente accorto che l'uomo abbia effettivamente deposto nel corso della sua insanguinata istoria la primitività della sua barbarica natura ? Primitivo per primitivo, siamo pertanto disposti a menar per buono quel tanto di magico che è necessario per interpretare meno inadeguatamente possibile questo pesante mistero che noi siamo a noi stessi. E' un parlar chiaro cotesto ? Lo speriamo.

LA DIREZIONE

ANCORA CIPRIANO

E LA LETTERATURA CRISTIANA GRECA

Nel fascicolo secondo di quest'annata di R. R. ho mostrato la presenza, negli scritti di Cipriano di Cartagine, di molteplici tracce che fanno supporre in lui una certa conoscenza della letteratura cristiana greca. Per ciò che concerne Ireneo tale conoscenza può essere indicata come sicura, per ciò che riguarda gli altri scrittori l'ipotesi presenta gradi diversi di verisimiglianza. Al quale proposito io potrei, anzitutto, addurre alcuni supplementi dimostrativi; Cipriano usa molto spesso l'espressione *praesumptio, praesumere, adsumere* ed una volta la collega anche ad una cosidetta « figura etimologica », ep. 54. 3 (p. 623. 8 Hartel): *superba est ista obstinatio et sacrilega praesumptio, quam sibi furor pravus adsumit.* E analogamente si dice in Ireneo adv. Haer. V. 3. 1 (p. 721 Stieren): *extolli adversus Deum et praesumptionem suae gloriae adsumere.* Il vescovo di Lione usa queste espressioni in una circostanza in cui dimostra, in rapporto alla prima lettera ai Corinzi (12. 7. e seg.), che Paolo è stato preso di mira dall'angelo di Satana affinchè non insuperbisse delle rivelazioni avute. E analogamente Cipriano, nell'epistola 14. 2 (511. 19), biasima quei confessori che si erano in parte montata la testa per la gloria della loro confessione, rimandandoli all'esempio di Paolo, il quale *nec post tertium caelum et paradisum, quicquam sibi insolenter adsumpsit dicens* (II Tessalonicesi. III. 8). Qualche cosa di simile si dice di Mosè già nelle lettere di Clemente (I. 17. 5), che cioè Mosè δοξασθεὶς μεγάλως, οὐκ ἐμεγαλορρημόνησε, ma parlò della rivelazione ricevuta nel roveto (Esodo. 3. 11; 4. 10). E con ciò siamo di nuovo alla I[a] lettera di Clemente. Il passo di Isaia, 66. 2: *Super quem respiciam nisi super humilem et quietum et trementem sermones meos?* per mezzo del quale Clemente (13. 4) esorta alla tranquil-

lità e all'ordine i Corinzi ribelli, è usato anche da Cipriano, nella ep. 13. 3 (506. 2) contro i confessori disobbedienti, nella ep. 16 (539. 3) contro gli importuni *lapsi* (Testim. III. 5, p. 117, 15 e III. 20, p. 134. 7). E del resto questo passo è utilizzato anche nella Didascalia, II, 1. 5 (Funk. p. 32. 13).

In Clem. (I. 46. 6 e seg.) l'autore combatte le secessioni e le liti che avevano luogo in Corinto con queste parole : ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ, ἵνα τί διέλκομεν καὶ διασπῶμεν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ καὶ στασιάζομεν πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἴδιον; E Cipriano scrive precisamente così nella ep. 41. 1 (584. 12): *Christi membra dissipare*, ep. 44. 3 (598. 20): *Christi membra distrahere et catholicae ecclesiae corpus suum* (al. *unum*) *scindere ac laniare*, ep. 46. 1 (604. 13): *Christi membra discerpi, dominici gregis animum et corpus unum lacerari*. E come in Clemente è utilizzato Efes. IV. 4-6. Ne risulta che l'*animum et corpus unum* della epistola 46. 1 deriva da Efes. 4. 4. Ma l'intero passo è stato trasportato di peso in de unit. c. 4 (213. 11). E si tenga presente che anche nella Didascalia, II, 59, 2 (Funk, p. 170. 12) si dice : *nolite ipsi vos neglegere nec alienare Salvatorem a membris suis nec scindere nec spargere corpus eius*. Nelle lettere di Paolo si fa bensì parola del corpo di Cristo e delle sue membra, ma non si usano espressioni come *distrahere* e simili.

In Clem. I. 2. 6 si dice a proposito del primitivo lodevole contegno dei Corinzi : ἐπὶ τοῖς παραπτώμασιν τῶν πλησίων ἐπενθεῖτε· τὰ ὑστερήματα αὐτῶν ἴδια ἐκρίνετε, la quale espressione è da paragonare con Cipriano, ep. 62. 1 (698. 13) *quis enim non doleat in eiusmodi casibus aut quis non dolorem fratris ut suum proprium computet*, ed ep. 55. 19 (637. 18) : *cum flentibus flere* (Pseudo Cipriano, ad Novat. c. 13, Hartel p. 63. 9 : *qui proximorum delicta ut propria fleverint*). Cfr. I Cor. 12. 26 e II Cor. 11. 2 9.

La II di Clemente, 14. 1 dice : ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης. Analogamente Cipriano in ad Fort. c. 11 (338. 16) parla della chiesa *prima et una super Petrum* (al. *petram*) *domini voce*

fundata : e questa chiesa basata su Matteo 16, 18 e seg. è anche, come ho mostrato nella mia *Cathedra Petri*, una grandezza ideale.

Intanto mi sono capitati sott'occhio, leggendo gli scritti pseudo-clementini e la Didascalia apostolorum, alcuni passi rivelatori di contatti con pensieri e frasi di Cipriano (1).

Nella « contestatio » Giacomo, dopo la lettura della lettera inviata da Pietro, dice (c. 1. p. 4. 19): ἀναγκαίως καὶ πρεπόντως περὶ τῆς ἀληθείας ἀσφαλίζεσθαι ὁ ἡμέτερος ὑπεύνησε Πέτρος. E Cipriano scrive qualche cosa di simile a Fortunato, il quale gli aveva chiesto uno scritto che potesse servire di conforto in tempi di persecuzione, praef. c. 1 (317. 8): *obtemperandum fuit desiderio tuo tam necessario*, e de dominica or. c. 22 (282. 15): *quam necessario autem, quam providenter et salubriter admonemur*, ep. 67. 1 (735, 18): *iustam pariter ac necessariam sollicitudinem vestram.*

E nella lettera di Clemente a Giacomo si dice al c. 2 (6. 30): τὸν τῆς ἀληθείας προκαθεζόμενον (e trattandosi del vescovo, analogamente, al c. 17, p. 11. 31). E in Cipriano, ep. 73. 22 (796. 7 Hartel): *qui fidei et veritati praesumus* (noi vescovi), cfr. ep. 4. 3 (475. 17): *integritati et continentiae praeesse* (del clero). Confronta anche Tit. 3. 8 e 14: καλῶν ἔργων πρόστασθαι. E Ignazio ai Rom.: προκαθημένη τῆς ἀγάπης. E Tert. de cultu fem. II. 1 (I. 715 Oehler): *qui deum nesciunt praesidem et magistrum veritatis.* E c. 3 (1. 2): τῆς καθέδρας τιμήν τε καὶ ἐξουσίαν. E Cipr. de un. 4 (213. 3): *pari consortio et honoris et potestatis.* Ed ep. 55. 24 (643. 11): *episcopi nec potestatem potest habere nec honorem*, e passi simili. C. 7 (8. 20): πολὺ γὰρ δεινὸν ἡ μοιχεία, omel. 3. 68 (54. 34): ὑπὲρ πᾶσαν γὰρ ἁμαρτίαν ἡ τῆς μοιχείας ἀσέβεια θεῷ ἐστύγηται. E Cipr. Test. III. 63 (167.3): *gravius delictum esse fornicationis.* C. 9 (9. 6): κοινοὺς οὖν πάντες πᾶσιν τοῖς κατὰ θεὸν ἀδελφοῖς τοῖς ἑαυτῶν παρέχετε βίους, εἰδότες δωρούμενοι αἰώνια λήψεσθε. E Cipr. de op. [illegible].

(1) Uso, per le omelie pseudo-clementine l'edizione di Paolo Lagarde, *Clementina*, Lipsia, 1865 e per le *Recognitiones*, conservateci, com'è noto, solo nella traduzione latina di Rufino, l'edizione di E. G. Geisdorf, Lipsia, 1838.

c. 25 ove troviamo reminiscenze del comunismo del cristianesimo primitivo, c. 26 (394. 6): *pro temporibus sempiterna*, c. 24 (392, 29) *demus Christo vestimenta terrena, indumenta caelestia recepturi.*

C. 14 (11. 1) εὐχαὶ δὲ ἐπήκοοι γίνονται ταῖς εὐπραγίαις. E de dom. or. 32 (290. 10); (*Christus*) *ad orationem cum operatione venienti benignus auditor est.* C. 16 (11. 17): πλὴν γινώσκετε πάντες πάντων ὑμῶν λεῖον κάμνοντα τὸν ἐπίσκοπον, ὅτι ἕκαστος ὑμῶν τὴν αὐτοῦ θλίψιν πάσχει, αὐτὸς δὲ τὴν ἑαυτοῦ καὶ τὴν ἑκάστου. Ed ep. 17. 1 (521. 4) *qui et ipse vobiscum pro singulis ingemisco pariter et doleo et patior ac sentio,* e de laps. c. 4 (239, 23): *quando plus pastor in gregis sui vulnere vulneretur, ecc.*

Homil. 1. 7 (15. 13): διὸ μεταβάλλεσθε τὸν τρόπον ἀπὸ τῶν χειρόνων ἐπὶ τὰ κρείττονα, ἀπὸ τῶν προσκαίρων ἐπὶ τὰ αἰώνια. E test. III. 11 (122. 5 e seg.), e de hab. virg. 7 (192. 20 e seg.): *cum meliore transgressu ad Deum venimus* (a proposito del battesimo) ... *aeterna igitur et divina sectanda sunt* (v. le mie *Cypr. Unters.* 1926, p. 189 e seg.).

Homil. 1. 7 (15. 20): ὅπου (nella zona del fuoco) αἰδίως κολασούμενοι ἀνωφέλητα μετανοήσωσιν. E v. inoltre Clem. II. 8. 1 9. 7. 16. 1 e Cipr. Test. III. 114, e ad Dem. 25 in Ric. Rel. V (1929), numero II, p. 160.

Homil. 4. 11 (59. 15): πολλή τις ἡ διαφορὰ τυγχάνῃ ἀληθείας τε καὶ συνηθείας. Cipr. ep. 63, 14 (712, 24); *neque enim hominis consuetudinem sequi oportet, sed Dei veritatem*, ep. 74. 9 (806, 22); ma anche Tertulliano in de virg. vel. c. 1 (I. 883, Oehler).

Recogn. 1. 63 (p. 54 Geisdorf) *aliter enim nullo modo eos* (scil. *Judaeos*) *posse salvari nisi per Sancti Spiritus gratiam trinae invocationis dilui baptismate properarent.* E Cipr. Test. I, 24 (59. 1): *quod solo hoc Judaei accipere veniam possint delictorum suorum si sanguinem Christi occisi baptismo eius abluerint.* A c. I, 71 (p. 37) si dice dei cristiani: *propter reverentiam Dei magis interimi se a paucioribus quam interimere alios patiebantur.* L'idea che i Cristiani, sebbene o quand'anche siano in soprannumero, non debbano usar violenza si trova anche

in Tertulliano apol. 37 (I. 150 Oehler) e in Cipriano ad Demet. 17 (363. 1)

In Recogn. 3. 1 (p. 76) Pietro dice che è molto difficile dire la verità in presenza di una massa eterogenea, che non è possibile esporre tutta la realtà delle cose *propter eos qui maligne et insidiose audiunt*; ma che d'altra parte non è lecito neanche deludere gli ascoltatori *propter eos qui sincere audire desiderant veritatem*. Che bisogna anche seguire l'esortazione del Signore, di non gettare le perle delle sue parole innanzi ai porci ed ai cani (Matteo, 7. 6), i quali *latratibus suis et responsionibus sordidis rumpant et fatigent praedicatores verbi Dei*. Ed in ad Dem. Cipriano rivolge la parola al suo avversario: *oblatrantem te ...contempseram verecundius* secondo l'esortazione del Signore in Matteo, 7. 6: *nam ad me saepe studio magis contradicendi quam voto discendi venires et... malles tua impudenter ingerere quam nostra patienter audire* etc...

E 2. 25 (p. 52) *scire enim debemus, quia si quis a veritate vincatur, non ipse vincitur sed ignorantia quae in ipso est.* Confronta con Cipr. ep. 11.3 (774. 6): *non enim vincimur, quando efferuntur nobis meliora, sed instruimur*. 2. 56 (p. 68): *proprios enim filios corripit et emendat*, ed ep. 11. 5 (499. 2). E bisogna notare che nel passo citato dell'una e dell'altra parte (Prov. 3. 12) manca l'*ut emendet.*

Se noi consideriamo la Didascalia apostolorum, vediamo che si trovano in essa, nel libro II, nel passo in cui il vescovo è esortato a clemenza nel modo di trattare i peccatori, pensieri e luoghi con i quali coincidono evidentissimamente gli argomenti di Cipriano contro il rigorismo di Novaziano (2).

---

(1) Non è il testo greco della Didascalia, come è noto, che è giunto fino a noi, bensì una completa traduzione siriaca che fu pubblicata nel 1854 da P. de Lagarde, tradotta in tedesco (in « Texte und Unt. ») nel 1904 dall'Achelis e dal Flemming, in francese nel 1902 da F. Nau (nel « Canoniste contemporain »), in inglese dal Gibson nel 1903 (*Horae Semiticae*). Sulla base di un manoscritto fino allora sconosciuto, l'Hauler nel 1900 pubblicò, seguendo un palinsesto della biblioteca del capitolo di Verona alcuni frammenti di un'antica traduzione latina che egli assegnò alla fine del IV secolo (*Didascaliae apostolorum fragmenta veronensia latina*). Cito il testo della Didascalia seguendo la traduzione latina nella edizione del Funk delle Costituzioni Apostoliche (Paderborn, 1905) che si servì tanto dei frammenti latini di Verona quanto della traduzione tedesca della versione siriaca e usufruì inoltre dell'aiuto dell'orientalista Socin.

Did. II. 13. 3 e seg. (p. 50. 9. e s. Funk): *propterea igitur suscipe paenitentem, nec omnino dubitans nec prohibitus ab eis qui immisericorditer dicunt non oportere cum talibus coinquinari. Dixit enim Dominus Deus*: *patres pro filiis non morientur nec filii pro patribus* (Deut. 24. 16). *Et rursus in Ezechiel sic dicit* (Ez. 14. 12-14): *Apertissime ergo scriptura ostendit, iustum, cum fuerit cum iniusto, non interire cum eo, sed omnem hominem iustitia sua vivere et, si cohibitus fuerit, propter peccata sua cohiberi. Et in Sapientia iterum dicit: Omnis homo funе peccatorum suorum constringitur* (Prov. 5, 22). *Neque enim Judeus nos nocuit, cum nobiscum oraret, sed solus periit.* II. 12. 1 (p. 48. 3): *Quia Dominus Deus cum iuramento promisit peccatoribus se veniam daturum esse* (Ez. 33. 18). *Hic ergo spem praebuit peccatoribus poenitentiam agentibus, ut salutem consequantur paenitentia sua, ne desperantes maneant in peccatis suis addantque eis, sed paenitentiam agant et plorent et fleant super peccata sua et convertantur ex toto corde.* II. 13. 2 (p. 48. 18): *Sicut dictum est per David*: *in inferno quis confitebitur tibi?* (Sal. 6. 6); II. 21. 1 (p. 76. 11 e seg.: *noli inludere populo qui sub te ligatus est, abscondes ab eo paenitentiae locum. Hoc enim est, quod dicit: et in potentia erudiebatis eum cum inlusione* (Ez. 34. 4). E Cipr., ep. 55. 27 (645, 15 e seg. Hartel), dice contro la tesi dei Novaziani, *peccato alterius inquinari alterum*: *nobis autem secundum fidem nostram et divinae praedicationis datam formam competit ratio veritatis, unumquemque in peccato suo ipsum teneri nec posse alium pro altero reum fieri, cum Dominus praemoneat et dicat* (Ezech. 18. 20): *et iterum*: *Non morientur patres pro filiis et filii pro patribus; unusquisque in peccato suo morietur* (Deut. 24. 16). *Quod legentes scilicet ac tenentes neminem putamus a fructu satisfactionis et spe pacis arcendum, cum sciamus iuxta scripturarum divinarum fidem auctore et hortatore ipso Deo et ad agendam paenitentiam peccatores redigi et veniam atque indulgentiam paenitentibus non denegari*, c. 28 (646. 8 e seg.): *frustrandae fraternitatis inrisio.... dicere fratribus*: *plange et lacrimas*

f u n d e .... sed extra ecclesiam post omnia ista morieris... quis non statim pereat, quis non ipsa d e s p e r a t i o n e deficiat, quis non animam suam a proposito lamentationis avertat? E. c. 29 (647. 12): *Q u i a a p u d i n f e r o s c o n f e s s i o n o n e s t* (Ps. 6. 6). E de unit. 22 (229. 23): *N a m e t J u d a m i n t e r a p o s t o l o s Dominus elegit, et tamen Dominum Judas postmodum tradidit; non tamen idcirco apostolorum firmitas et fides cecidit, quia proditor Judas ab eorum societate defecit.*

Qui giungono chiaramente a formulazione gli stessi pensieri: i buoni non sono macchiati nè messi in pericolo dei peccatori, ma ognuno si assume solo i suoi propri peccati. E poichè Dio chiama a penitenza i peccatori e promette il perdono a quelli che hanno fatto penitenza, costoro debbono ugualmente esser riammessi nella chiesa, altrimenti cadono in disperazione e non realizzano alcuna penitenza. La penitenza (e l'assoluzione) deve aver luogo qui perchè nel regno dei morti non è più possibile. I passi della Bibbia, anche se non sono proprio i medesimi, sono forniti dal profeta Ezechiele (1). Invece nella citazione del Deuteronomio, 24. 16 e dei Salmi, 6. 6, i due scrittori si trovano d'accordo e nell'espressione di Cipriano *unumquemque i n p e c c a t o s u o i p s u m t e n e r i* (potrebbe derivare da Prov. 5. 22) risuona la frase della Didascalia *omnis homo funе p e c c a t o r u m s u o r u m c o n s t r i n g i t u r*. Certamente Cipriano non usa nella ep. 55 l'esempio di Giuda nei suoi rapporti con gli altri apostoli, ma lo usa in de unit. c. 22 in un'altra circostanza e con altra finalità, ma tuttavia la formulazione è simile a quella della Didascalia.

Ma i contatti tra i due scrittori in materia di lotta contro una troppo severa penitenza non sono ancora esaurientemente esposti. Nella Didascalia, II. 15 (p. 58. 11 e seg.): *Videte.... quomodo misericors est Dominus Deus noster et in nos bonus et amabilis et c o n s o l a t u r p e c c a t o r e s, u t c o n v e r t a n t u r .... non relinquens locum suspicionis his, qui d u r o c o r d e*

(1) Ezech. 14. 12-14 si trova in Cipriano, nello scritto ad Fort. c. 4 (324. 24) per sostener la tesi: *non facile ignoscere Deum idolatris* e già prima in de laps. c. 19 (251. 21). Ed Ez. 18-20 (ep. 55. 27) manca bensì nella Didascalia ma è stato inserito nelle Constitutiones Apostolicae, II. 14. 4 (p. 51. 21 Funk).

et sine misericordia volunt iudicare et aperte expellere eos qui peccaverunt, tamquam non relinquatur illis paenitentia. E in Cipriano, ep. 55. 29 (647. 4 e seg.): *praecludere est et abscidere iter doloris ac paenitendi viam, ut cum in scripturis Dominus Deus revertentibus ad se et paenitentibus blandiatur, nostra duritia et crudelitate, dum fructus paenitentiae intercipitur, paenitentia ipsa tollatur.* Nella Didasc. II. 20. 5 (p. 72, 24 e seg.) si legge: *ne sinas eum penitus perire ... ne abeat et egrediatur e grege suo, hoc est ex ecclesia, et in perniciem incurrat: si enim extra caulis est et obit a grege, lupi eum circumvagantem devorabunt et penitus interibit,* e II. 21. 2 e seg. (p. 76. 13 e s.): *Si ergo durius agas cum laicis et fortiter corripias eos ita ut abicias eos et proicias et non suscipias, qui non peccaverunt ... disseminas oves ad escam bestiarum agri, id est malignis saeculi huius hominibus, magis autem non hominibus, sed bestiis, hoc est gentilibus et haereticis. Ei enim qui expulsus est de ecclesia, mox se adiungent et sicut agnum bestiae, ita eum illi comedere existimant, et per tuam abscisionem is, qui expulsus est, ad gentiles revertetur aut haeresibus implicabitur, et omni modo ab ecclesia et ea, quae in Deo est spes, alienabitur, et perditionis eius tu eris reus.* E II. 22. 7 (p. 78. 21): *qui enim de ecclesia pellit eum qui convertitur, interficit eum pessime et sanguinem eius effundit sine misericordia.*

Ed in Cipriano, ep. 55. 6 (627. 19): *nec in totum spes communicationis et pacis lapsis denegaretur, ne plus desperatione deficerent et eo quod sibi ecclesia cluderetur secuti saeculum gentiliter viverent,* e 55. 15 (634. 9): *quorum si paenitentiam respuamus,... in haeresim vel schisma diabolo invitante rapiuntur, et adscribitur nobis in die iudicii nec ovem sauciam curasse.. et cum pseudoprophetae gregem Christi vastare et lacerare non desinant occasionem canibus et lupis demus.... eos nos duritia nostra et inhumanitate perdamus,* 55. 17 (636. 1): *si ab ecclesia dure et crudeliter segregatus ad gentiles se vias et saecularia opera convertat vel ad haereticos et schismaticos reiectus ab ecclesia transeat,* e 57. 19 (637. 21): *iacet ecce saucius frater ab adversario in acie*

vulneratus : inde diabolus conatur occidere quem vulneravit, hinc Christus hortatus ne in totum pereat quem redemit.... utrumne diabolo favemus ut perimat? (Confronta *in totum ab ecclesia perire*, ep. 43. 6. p. 596. 10 ; *ab ecclesia in totum recedere*, ep. 65. 5. 5, p. 725. 20 (1). Ed ep. 68. 1 (744. 13) : *sine spe pacis et communicationis relicti ad luporum rapinam et praedam diaboli proiciuntur*). Anche qui la coincidenza delle idee salta di nuovo agli occhi : la contrapposizione cioè della mitezza e misericordia di Dio che conforta i peccatori alla conversione (così la Didasc.), anzi accarezza i peccatori convertiti e che hanno fatto penitenza (o *parla dolcemente* con loro, come dice Cipriano), con la durezza e ferocia degli uomini che li vogliono per sempre cacciar via dalla chiesa ed in tal modo uccidere, invece di soccorrerli. Bisogna invece fare in modo che tali peccatori non siano del tutto perduti ; non è lecito dare in preda ai lupi una pecora errante o ferita, cioè non si può, rifiutandogli la grazia, spingere alla disperazione un peccatore che ha fatto penitenza e risospingerlo verso una vita pagana o gettarlo tra le braccia degli eretici o degli scismatici.

Ora come si può spiegare questa coincidenza ? Ha forse l'identità della situazione determinato involontariamente le stesse idee ? Ciò potrebbe aver avuto luogo per ciò che riguarda la contrapposizione della misericordia di Dio alla durezza degli uomini. E l'accenno al pericolo della caduta nella vita pagana o nell'eresia o nello scisma potrebbe in ambedue i casi risultare dall'esperienza. Del resto a tal proposito di scismi parla il solo Cipriano, e non la Didascalia, quantunque anche la Didascalia sappia di scismi ed ammonisca a tal riguardo (VI. 1 e seg. p. 302 e seg.). Ma resta sempre un forte dubbio, se gli estesi contatti realmente si possano in questa maniera esaurientemente spiegare. A proposito del minacciante pericolo di paganesimo o di eresia di scismi noi possiamo addurre altre prove. Cipriano scrive bensì contro Novaziano ed il suo rigorismo ; ma il Novazianismo lo combattono anche Paciano nelle sue lettere a Semproniano (M. L. 13. 1050-1082), Ambrogio nel *De paenitentia* (M. L. 16. 465-524) e l'Ambrosiastro, cioè l'autore delle *Quaestiones*

(1) *In totum perire* si trova anche in Ireneo, adv. haer. III. 20. 1 (Stieren, p. 527).

veteris et novi testamenti, nella *Quaestio contra Novatianum* 102. (Ed. Souter, 1908, p. 199-224), senza che nessuno dei tre faccia menzione di questo pericolo di caduta nel paganesimo o nell'eresia o nello scisma e sebbene indubbiamente Paciano e l'Ambrosiastro, verisimilmente Ambrogio abbiano avuto conoscenza di Cipriano (1).

Nella Didascalia, II. 21. 8 (p. 80. 3 e segg.) è detto ancora: colui il quale scaccia dalla chiesa il peccatore pentito e non lo accoglie di nuovo, lo uccide per sempre e lo abbandona al fuoco eterno. Così il testo latino (Hauler, p. 30. 23 e seg.). E nella traduzione Siriaca (Achelis-Flemming, 34. 21 e seg.) si dice addirittura, che Dio darebbe in preda al torturante eterno fuoco colui il quale fosse stato scacciato dalla chiesa. E non si riesce ad accordare la misericordia di Dio, che subito viene in mente, con questi due modi di concepire la cosa. Ma i vi è implicito,l noto pensiero anche Cipriano esprime quando scrive nella ep. 4. 4 (427. 5): *cum nemini salus esse nisi in ecclesia possit*, e nella ep. 73. 21 (795. 3): *quia salus extra ecclesiam non est*. Perciò Cipriano dice molto accentuatamente nella epistola 55. 29 (647. 15), che poichè nell'inferno non ha più luogo alcuna penitenza, bisogna quaggiù riammettere nella chiesa i peccatori pentiti e serbarli per Dio (*in ecclesiam debent interim suscipi et in ipsa domino reservari*), il quale poi verrà a giudicare di quelli che si trovano nella chiesa. Non c'è dunque alcun passo in Cipriano, in cui i peccatori contriti, anche se non siano stati di nuovo accolti nella chiesa, siano indicati come preda dell'inferno. Anche nell'epistola 68. 3 (745. 24) è detto solo che a causa del novazianico rigore del vescovo Marciano di Arles ivi, nel precedente anno, molti fratelli erano andati via *sine pace* (2). Del resto, a questo

(1) In Paciano è chiarissima la conoscenza di Cipriano. Per ciò che riguarda l'Ambrosiastro e Ambrogio v. la dimostrazione nelle mie *Cyprian. Unters.* 1926, p. 482 e seg. e nella « Zeitschrift für Kirchengeschichte » 1926, p. 516 e seg. Il compilatore dello scritto pseudociprianeo a Novaziano usa al cap. 13 (63. 20) le idee di Cipriano, ma del suo timore ne fa una realtà già attuata, inquantochè sostiene che Novaziano abbia già risospinti molti fratelli nel paganesimo (v. le mie *Unters.* p. 383 e seg.).

(2) V. la mia dissertazione *Kirche und Auserwählung beim hl. Cyprian* nella « Internationale kirchliche Zeitschrift » 1922, p. 44-71.

proposito, neanche la Didascalia resta molto fedele a se stessa. Nel cap. II. 48. 2 (p. 144. 2. e seg.) è detto cioè: quando qualcuno è condannato a torto dal giudice ecclesiastico, ciò non gli nuoce al cospetto di Dio, ma gli vale come merito, perchè egli dopo di essere stato solo per breve tempo condannato, al giorno del giudizio dovrà esser giudice del suo stesso giudice ingiusto. Ciò riguarda certamente una falsa valutazione e giudizio, ma può valere anche propriamente per un peccatore contrito il quale, pur avendo fatto penitenza, non è riaccolto nella chiesa.

La Didasc. cap. II. 1. 1 e seg. (p. 302 e seg.) tratta di scismi e d'eresie. L'esempio ammonitore di Core, Dathan ed Abiron è già addotto da Ireneo, adv. haer. IV. 26. 2 (Stieren, p. 645), ma nella Didasc. II. 1. 3 il fallo dei Coraiti è così presentato: *Etenim etiam Coritae erant levitae et in tabernaculo testimonii ministrabant, et principatui studebant et concupiscebant summum sacerdotium.* E analogamente Cipriano dice di essi in de un. c. 18 (226. 12): *qui sibi contra Moysen et Aaron sacerdotem sacrificandi licentiam vindicare conati sunt*, e nella ap. 69. 8 (757. 1): *quia loci sui ministerium trangressi.... sacrificandi sibi licentiam vindicaverunt.* E come in Cipriano così anche nella Didascalia, IV. 5. 5 (p. 310. 24) è accentuata l'unità della chiesa: *namque una est (ecclesia).* E sono notevoli le citazioni nella Didascalia VI. 5 7 e seg. (312. 4 e seg.): non solamente lo Spirito Santo e la potenza del Verbo e tutto il ministero sono passati dal popolo giudeo alla chiesa, ma anche Satana, il tentatore, è passato alla chiesa. Egli tenta ora non più quel popolo, perchè esso, per mezzo delle sue cattive opere è già caduto nelle sue mani, ma si spinge oltre a tentare la chiesa: *ibique operari et inducere super eam afflictiones et persecutiones et blasphemias et haereses et schismata.* Una volta c'erano eresie e scismi presso quel popolo: *nunc vero Satanas machinatione mala filios ecclesiae eiecit et operatus est hereses et schismata.*

Qualche cosa di simile dice anche Cipriano in de un. c. 1. e seg., che cioè il demonio non solamente per mezzo di *persecuzioni*, ma per mezzo di eresie e scismi assale la chiesa: *haereses invenit et schismata.... rapit de ecclesia homines* (c. 3, p. 211. 16). E come nella Didascalia i Giudei, così in Cipriano gli eretici e

gli scismatici sono tralasciati dal demonio nella persecuzione, per il fatto che essi sono a lui sottomessi già da molto tempo, ep. 60. 3 (694. 8): *neque enim quaerit illos, q u o s iam subegit, aut gestit evertere quos iam suos fecit*, ep. 61. 3 (697. 5): *haereticos prostratos semel et s u o s factos contemnit et praeterit.* Nella Didasc. VI. 14. 7 (344. 1), si dice a proposito degli eretici: *hi sunt qui a n t e iudicium f u t u r u m sine excusatione a Christo iam nunc condemnati sunt.* E analogamente Cipriano, in de un. c. 10 (218. 21) dice a proposito delle azioni degli eretici: *sic probantur fideles, sic perfidi deteguntur, sic et a n t e i u d i c i i d i e m hic quoque iam iustorum atque iniustorum animae dividuntur.* Did. VI. 14. 9 (344. 8): *procedente autem tempore e t f i n e s a e c u l i a d p r o p i n q u a n t e plures et peiores erunt* E Cipr. de un. c. 16 (224. 14): *nunc crevit eiusdem (mali) infesta clades... quia et sic in occasu mundi oportebat .... a d p r o p i n q u a n t e i a m s a e c u l i f i n e.*

Did. VI. 21. 3 e seg. (370. 25) le contrade prive di acqua frequentate dallo spirito impuro (12. 43 e seg.), sono interpretate come i non battezzati (e nella versione siriaca, p. 140. 17: si tratta degli uomini che non sono scesi nell'acqua). Invece lo spirito impuro non può essere ospitato nel battezzato, però che egli è già pieno di Spirito Santo. Cfr. a tal proposito le citazioni di Cipriano della ep. 69. 15 (704. 3 e seg.): *diaboli nequitiam pertinacem usque ad aquam salutarem valere, in baptismo vero omne nequitiae suae virus amittere.* Come non è possibile che scorpioni e serpi possano stare nell'acqua, così e tanto meno è possibile che i cattivi spiriti permangano nel corpo di un uomo, *in quo baptizato et sanctificato incipit Spiritus Sanctus habitare.*

In Did. III 7. 8 (196. 7 e seg.) la vedova è ammonita di farsi dar della lana e lavorarla, *ut magis praebeat tribulantibus quam ipsa alicui sit molesta, ut accipiat ab eis, rememorans eius viduae cui in Evangelio testimonium fertur a Domino* (Marco. 12. 42 e seg. Luca 21. 1 e seg.). Ed anche Cipriano, in de op. et el. cap. 15 (385 e seg.) rievoca questa vedova, *quae etiam ante diem iudicii meruit iudicis ore laudari... cumque universa quae dantur pupillis et viduis conferantur, dat illa, quam oportebet accipere.* Per concludere, ancora una coincidenza terminologica. Nella

Did. II. 11. 1 (46. 18) è dato al vescovo il seguente ammonimento : *agnosce locum tuum* (nella Const. apost. γνωρίζων τὸν τόπον σου) e così al cap. II. 18. 2 (64. 22) : *cognosce locum tuum* (γνώριζε τὸ ἀξίωμά σου) e c. III, 13. 2 (214. 3) : *unusquisque proprium agnoscat locum* (ἕκαστος τὸν ἴδιου γνωριζέτω τόπον). Così anche il papa Cornelio in termini perfettamente analoghi scrive a Cipriano, ep. 49. 2 (612. 2) : *Maximum presbyterum locum suum agnoscere iussimus.* E Cipriano stesso, nella ep. 3. 1 (469. 9) dice del diacono del vescovo Rogaziano, che egli *immemor sacerdotalis loci tui* lo ha insultato, come anche nella ep. 16. 1 (517. 10) si lamenta di alcuni suoi proprii presbriteri, perchè essi *nec evangelii nec loci sui memores* hanno travalicate le loro facoltà, e nella ep. 34. 4 (570. 15) si lamenta di molti chierici per il fatto che essi *nec locum suum vel sero repetendum putaverint.* Ma qui si tratta di una universale terminologia ecclesiastica. Anche Tertulliano usa *locus* per grado ecclesiastico (ep. de fuga c. 11, de orat. c. 20). Ma un *agnoscere locum suum* o *memor* (*immemor*) *loci sui* o alcunchè di simile non si trova in lui. Se noi consideriamo ancora una volta le coincidenze tra Cipriano e la Didascalia, assumono senza dubbio la massima importanza quelle a proposito della lotta contro il rigorismo nella penitenza. Parecchi studiosi hanno creduto che anche il rigorismo combattuto nella Didascalia sia il novazianismo, mà ad un più preciso esame appare, che non sono scismatici quelli, che vogliono che si proceda con un simile rigore, ma membri della chiesa, fratelli facenti parte della comunità. Inoltre i riferimenti intorno alla costituzione ecclesiastica, che si trovano nello scritto fanno pensare alla prima metà del terzo secolo come al tempo della loro origine, e ultimamente Carlo Schmidt ha dimostrato, in una sua acuta ricerca, che la Didascalia, come anche il libro originario degli scritti pseudo-clementini, devono essere stati compilati al principio del terzo secolo nella stessa contrada siriaco-palestinese, al di là del Giordano, (v. Didascalia, cap. 220 Il documento nucleare degli scritti pseudo-clementini 220-230) (1).

(1) *Studiem zu den Pseudo-Clementinen* (« Texte und Untersuchungen » 46. 1) Lipsia, 1929, p. 312 e seg.

Date queste circostanze si può ritenere come non impossibile che Cipriano abbia conosciuto la Didascalia, e parimente ciò non è escluso per lo scritto originario pseudo-clementino. Gustavo Krüger di Giessen, al quale ho inviato il mio articolo in Ric. Rel. 1929 n. 2, mi scrive, che a proposito di Ireneo si può bensì concedere, che Cipriano lo abbia conosciuto, ma che i paralleli da me addotti e presi da altri scritti, sono troppo generali, perchè se ne possa inferire una utilizzazione diretta. Che non si riesce ad immaginare, in qual modo Cipriano sarebbe potuto giungere ad avere una copia della seconda lettera di Clemente, specialmente per il fatto che queste erano nate in Corinto. Ma Cartagine era un centro, che aveva strette relazioni con l'oriente, e dove andavano e venivano dai porti orientali navi di rifornimento (1). Sta di fatto che Tertulliano (in de verg. vel. c. 2), mostra di avere familiarità con gli usi delle chiese della Grecia. Ora in un tempo, in cui l'occidente colto era ancora bilingue, perchè qualche opera di scrittore greco cristiano non avrebbe potuto trovar la via dell'occidente? E come si possono spiegare quei paralleli, se si esclude un diretto contatto? Non è il caso di pensare ad una comunicazione per mezzo di opere scritte andate perdute, perchè di queste non ce ne sono state affatto. Non resta altro quindi, che ammettere un capitale comune di idee e di espressioni trasmesso per mezzo della catechesi e della predicazione. Ma certo è dubbio, se ciò possa esser sufficiente a spiegare le coincidenze verbali che talvolta si prolungano molto. Forse queste coincidenze possono insegnarci come rapidamente si sia diffusa nella chiesa la letteratura cristiana, che era allora assai scarsa (2).

---

(1) V. Paul Monceaux. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* Paris, 1901, p. 4 e seg.

(2) Mi pare che, nonostante la smentita di Bardenhewer ed Harnack, Noeldechen (« Jahrbücher für protestantische Theologie », 1886, p. 279 e seg.) abbia dimostrato che Tertulliano nel suo scritto de cultu feminarum ha utilizzato il Pedagogo di Clemente Alessandrino. Anche il Buonaiuti (Ri. Rel. III. 1927, p. 151 nota 6) ammette questa utilizzazione, e se egli ha ragione nella sua dimostrazione, p. 146 e s., all'Africano nel suo scritto Scorpiace (c. 1 e c. 9) sono serviti come punti d'appoggio due passi degli Stromata (IV 17 e 9). G. Loeschke (*Die Vaterunser Erklärung des Theophilus von Antiochien*, 1908) ha cercato, certo con fondamento non molto valido, di dimostrare che come Tertulliano in de oratione così Cipriano in de dominica oratione abbia utilizzato il commentario di Teofilo di Antiochia a proposito dell'Evangelo di Matteo (v. a tal proposito Lauchert nella « Theologische Revue »,

Il benedettino inglese Chapman cerca di spiegare la presupposta mancanza della dottrina del primato in Cipriano per il fatto, che questi non aveva letto nessuno scritto cristiano oltre le sacre scritture e Tertulliano, e certamente non conosceva la lingua greca e probabilmente neanche l'Ireneo latino (1).

A me sembra che la sobrietà linguistica e letteraria del vescovo di Cartagine sia stata molto esagerata, e certo la colpa non è sua, se la sua erudizione non è stata riconosciuta, o per lo meno la colpa è sua solo per il fatto che egli non ha saputo porre sopra il moggio la luce della sua conoscenza.

Senza dubbio egli ha conosciuto Ireneo, e se anche le coincidenze con altri scrittori non potessero provare una diretta utilizzazione, dimostrerebbero per lo meno, che egli stava nella corrente di idee e di usi linguistici, che allora dominava nella chiesa, e che egli è stato in grado, come un buon padre di famiglia, di attingere dal tesoro ella chiesa vecchio e nuovo.

Monaco di Baviera.

Ugo Koch.

1909, p. 435 e seg.). Testè Hans Lewy, nella sua ricerca *Sobria Ebrietas* (Giessen, 1929) pp. 138-146 ha mostrato che le argomentazioni allegoriche di Cipriano in ep. 63.11 sono sotto l'influsso del commento di Origene al Cantico dei Cantici ed egli ritiene che queste idee possano esser giunte al vescovo di Cartagine per il tramite di Firmiliano di Cesarea o di Dionigi Alessandrino.

(1) « Revue Bénédictine » 1910, p. 482. nota 2.

IL DESTINO DI LAMENNAIS

I.

Nonostante una copiosissima letteratura, nonostante il fatto che Lamennais può essere additato come una prominente figura nella storia, uno di coloro, che, sia pure temporaneamente, si imposero all'attenzione del mondo, per molti il suo è oggi un nudo nome. Autore di libri non letti, eroe di una controversia tramontata, vittima di un destino uniformemente ricorrente. E pure, la sua memoria, se sepolta, non è morta ; appartiene al novero di quelle che sonnecchiano, senza spegnersi, ed erompono di quando in quando da un avello solitario e traversano ancora una volta il mondo dell'umano pensiero.

Lamennais, pressochè dimenticato, vive tuttora, più in virtù del suo insuccesso, che della sua fortuna. Vi sono fallimenti ben diversi dalla semplice negazione del successo, che nascondono invece in sè stessi qualità eminentemente positive. Quando cioè coronano sforzi nel dominio dell'impossibilità, perchè il dominio dell'impossibile è la palestra più nobile dello spirito, e la ricerca ansiosa dell'impossibile è l'attingimento della più alta possibilità. Se a molti audaci avventurieri è concessa la grazia della conquista, della scoperta, dell'applicazione felice del pensiero e della potenza ai bisogni dell'uomo, è destino per altri cadere sul cammino, con la bandiera lacera e imbrattata, con la propria fama depauperata, con l'angoscia e l'amarezza in cuore.

E pure, sempre, anche l'insuccesso del pensatore e dell'esploratore racchiude un contributo all'avanzamento del pensiero. Egli stende faticosamente la carta delle illusioni e delle contraddizioni dell'anima, come il navigatore traccia la carta delle acque innavigabili, anche se l'uno e l'altro corrono rischio di perdersi nell'avventura.

Ecco. Si può dire dunque che la storia di Lamennais ha preso posto negli archivi degli umani insuccessi ; possiamo ag-

giungere, dell'umana incoerenza. C'è chi lo collocherà tra i rappresentanti eroici, chi tra gl'ingannati, chi, forse, fra i colpevoli rappresentanti di simile insuccesso. Combattè su due fronti. Cominciò esagerando i diritti e l'autorità della Chiesa, chiuse con la loro negazione. Cominciò proclamando il diritto divino dei re, chiuse con la loro denuncia quali tiranni e nemici del genere umano.

Era nato nel periodo della rivoluzione francese, era cresciuto durante la conquista napoleonica. Maturò in piena reazione monarchica. Aveva avuto inizialmente il sentore di una sopravveniente era di democrazia, la quale sarebbe stata più profonda e diffusiva di qualunque analoga età precedente. Il suo spirito traversò azioni e reazioni. E premerebbe sapere quale linea continuativa può essere tracciata attraverso il processo delle sue successive convinzioni. Possono i suoi principi democratici rinvenirsi allo stato embrionale durante il suo periodo monarchico? Sopravvisse qualcosa della sua filosofia monarchica nel più tardo periodo democratico? Possiamo porre allo scoperto nella prima parte della sua carriera uno strato primitivo del suo appassionato amore per il popolo? O, viceversa, possiamo individuare qualcosa della sua intensa fiducia nell'ordine e nell'obbedienza, nella sua tarda fase di entusiasmo per gli istinti e i caratteri del popolo?

Visitando di recente La Chesnaye io mi sono arrestata a contemplare, nella camera dove egli lavorò, la maschera dalla strana fisionomia, con i suoi tratti emaciati, con la sua fronte tormentata, con la sua espressione di sforzo disperato e di supremo abbandono. Si legge in quella fisionomia l'orma della lotta, il marchio dell'insuccesso. Ebbe egli l'effimero momento della gloria e del trionfo, ma pur nei giorni felici un osservatore sagace avrebbe potuto diagnosticare il disastro. Perchè? Semplicemente perchè, credo, la sua era la risorgente ambizione invariabilmente condannata al disinganno; la ricorrente ricerca, sempre votata alla delusione disperata, della pietra filosofale, capace di mutare un metallo vile in oro, il dolore nella gioia, l'anarchia nell'ordine, la discordia nell'armonia, il dubbio in certezza. La pietra filosofale per Lamennais era, nell'ordine religioso e

sociale, una così fatta convizione e lucida certezza che avesse fatto della fede il retaggio comune e inevitabile di tutto il genere umano e dell'autorità, la garanzia sicura della pace sociale, della libertà, della prosperità. La sua ricerca ansiosa si protendeva verso un inflessibile, schematico principio di certezza e di convinzione religiosa. Nel primo stadio della sua filosofia la chiesa appare come la scaturigine assolutamente chiara della luce e della rivelazione religiosa, la sede assolutamente innegabile della autorità spirituale. Essa doveva rappresentare l'aperta manifestazione della verità di Dio all'uomo, come il governo monarchico doveva rappresentare l'aperta manifestazione del suo volere nell'ordine sociale.

Credo si possa dire che Lamennais appartenne a quella categoria di spiriti i quali sono, nella loro più profonda essenza, così funzionalmente religiosi da esserlo, per parlare in termini strani, senza speranza, senza soccorso. Egli era irrimediabilmente incapace di accogliere, comunque, una concezione della vita terrena, materialistica, edonistica. Solamente spiriti di tal natura possono adeguatamente valutare quanto di tragico si celi nell'umana incertezza intorno all'argomento, che pure pesa e preme tanto più di ogni altra cosa, da essere l'unica cosa che urga e pesi e prema. Uno squisito scrittore francese, il Bremond, ha di recente designato l'angoscia dei mistici con un efficace inciso : « il paradosso della preghiera impossibile ». C'è un paradosso più tragico per l'anima religiosa : quello della certezza impossibile : la consapevolezza che solamente una fede incrollabile in un mondo di valori spirituali può fare la vita umana degna d'essere vissuta e in pari tempo il sentore del dubbio che si leva, insidioso, sulla soglia.

Il dubbio : ecco lo spettro che Lamennais si trovò, implacabile, nella sua coscienza, il veleno della speranza e della gioia religiose, a cui cercò disperatamente un infallibile antidoto. Sappiamo come a molti si insegna, dalle loro guide religiose, a scacciare il nemico, negandone l'esistenza : a pensare in pace, rinnegando le leggi del pensiero. Lamennais cercò un altro rimedio acconcio così a chi pensa come a chi non pensa. Si illuse un istante di aver trovato la prodigiosa panacea, la cura facile

per il periodico malanno. Pensò di aver trovato, nello spirito stesso dell'uomo, l'organo e il principio di certezza da tanto tempo vagheggiato. e pensò d'aver trovato, nella chiesa, l'espressione canonizzata di questa certezza.

Ho detto che la ricerca del Lamennais era analoga a quella della pietra filosofale e che quindi era dannata a far capo al medesimo tragico disinganno, a meno che la lezione dell'insuccesso non fosse stata compresa. Le illusioni alchimistiche condussero spiriti sagaci alle scoperte della chimica : la ricerca di una scorciatoia mise capo al riconoscimento di un processo. Nella novella di Hans Anderson per la fanciulla cieca l'unica pietra filosofale è la fede. Ma la fede non può andar confusa con l'ordinaria certezza umana. E la risposta al proposito di Lamennais è questa : non esistono scorciatoie verso la certezza religiosa cogente : e ciascun principio di discoprimento spirituale ha il suo posto e il suo valore assegnato nella grande ricerca.

Lamennais stesso riconobbe occasionalmente un certo elemento illusorio nella sua filosofia della prima ora : « non desideravo altro che di tener serrati i miei occhi. Mi hanno costretto ad aprirli. E' colpa mia se cominciai allora a veder chiaro ? » E che cosa vide chiaro ? Quello di cui era stato sempre consapevole nell'intimo : l'abisso su cui è tagliato il sentiero dell'umanità, un sentiero ch'egli aveva tentato di allargare fino a farne una strada, dai margini invisibili e irraggiungibili.

Il fatto è che la strada non esiste, non esisterà mai. Qualunque valore la filosofia di Lamennais possa avere, lo ha in quanto è un contributo a un processo, non un gesto magico. Ecco la più nobile lezione rilevabile dal suo insuccesso : l'infaticabile aspirazione umana ad un qualsiasi strumento di pace e di certezza spirituali si possa offrire al suo raggiungimento. Una curiosa satira sullo sforzo compiuto da Lamennais per rinvenire una certezza religiosa che fosse in pari tempo ugualmente persuasiva per la ragione come soddisfacente per il cuore, è nel fatto che i suoi ex-amici, divenuti suoi oppositori, professassero di aver rinvenuto tale certezza, facendo tacere la ragione. « Essi ringraziavano Dio di essere nati in una religione, nel grembo della quale la più sottile inquietudine intellettuale deve essere soffocata ».

Ma Lamennais era uno speculatore : cosa alquanto curiosa per un individuo come lui, con il suo interessamento nelle cose pratiche come nelle idee. La lezione non fu appresa dal primo fallimento. Senza una scintilla di interesse personale, con assoluta abnegazione, egli si avvinghiò al primo e unico programma della sua vita : il benessere, spirituale e materiale, dell'uomo e della società umana. Egli aveva voluto fare della Chiesa la dimora perfetta dell'anima umana : protetta ermeticamente dal soffio di un qualsiasi dubbio dissolvitore. E quando il suo farmaco, ripudiato dagli altri, gli rimase inutilizzato nelle mani, difforme ormai dalle stesse esigenze dell'anima sua, cercò, famelico, come molti altri, una nuova fede e la discoprì, questa volta, nel cuore, negli istinti del popolo che aveva precedentemente sottoposto all'autorità civile e religiosa, come unica via di salvamento.

« Destatosi sul letto della sua pena il popolo cominciò a parlare e disse : — donde le mie sofferenze e il mio torpore ? Donde la fame e la sete che mi tormentano ? Donde le catene che penetrano nella mia carne e mi legano alla terra ? — E gli spiriti si aprirono e compresero che i figli di Dio, i fratelli del Cristo, non erano stati condannati dal Padre alla servitù e che in questa servitù era la scaturigine di tutto il male patito » (*Paroles d'un croyant*).

Son parecchi i condottieri religiosi i quali, in preda all'amara delusione sperimentata da Lamennais, han volto la testa ai valori trascendenti, e hanno raccolto i loro sforzi su un programma di accrescimento del benessere materiale dell'umanità. Non così Lamennais. Rimase un « credente ». Considerò ancora l'ideale spirituale come un ideale essenzialmente umano. L'uomo doveva trovare ancora nella religione la pace della sua anima, il balsamo della sua ferita. Ma la religione doveva essere ora diviluppata dalle bende dell'autorità ; il suo tribunale doveva essere ricercato nel cuore stesso dell'uomo.

« Uno solo è il nostro Padre : Dio. Uno solo è il nostro Signore : Cristo. Quando dunque i potenti della terra vi dicono : – ecco i vostri padroni – non credeteli ».

In realtà, come tanti altri, Lamennais fece appello, con fiducia cieca, a qualcosa che non ha avuto mai un'esistenza concreta :

all'incontaminato cuore del popolo. Sta difatto che gli uomini tutti, senza distinzione, ricchi o poveri, sono, più o meno, le vittime, più o meno pietose, delle circostanze. Poichè tanto spesso i forti portano la responsabilità dei vizi dei deboli, Lamennais, come altri amici del popolo, dimenticò che i deboli sono, altrettanto che i loro oppressori, capaci di peccato. Se il popolo fosse effettivamente quale i suoi idealistici patrocinatori amano rappresentarsi che sia, non avrebbe proprio alcun bisogno di essere salvato o protetto : la salvezza sarebbe nelle sue mani.

Ancora una volta, nelle *Paroles d'un croyant* come nell'*Essais sur l'indifférence*, Lamennais era alla ricerca della via più breve che conducesse alla pace e alla certezza. E questa volta la pietra filosofale dell'umana felicità era divenuta la magica parola : libertà. Ancora una volta egli inseguiva un miraggio che non è a portata dell'uomo sulla terra : una certezza e una sicurezza a cui lo spirito umano non è autorizzato. Ancora una volta egli tendeva a una meta, evitando il processo : non per sè, ma per la massa.

La metamorfosi fu altrettanto rapida che profonda. Lamennais rimaneva l'instancabile lottatore per un'umanità nobilitata e spiritualizzata : il suo ideale era immutato. Ma la prospettiva di un mondo unito sotto la disciplina di un sistema autoritario civile e religioso era svaporata. La Chiesa gli era apparsa come l'arca della salvezza sulle acque dell'abisso : egli aveva distratto gli occhi dall'abisso e aveva invitato gli altri a imitarlo. Ora negava l'arca e concentrava il suo sguardo sull'abisso.

Grave colpa o, per evitare un apprezzamento arrischiato, grave errore quello di coloro che nulla lasciarono di intentato per avvelenare il cuore di Lamennais, per perturbare, cosa ancor peggiore, e complicare irrimediabilmente i suoi rapporti con la Santa Sede. Bene spesso Roma sarebbe felice di evitare una decisione. Ma quante volte questa le viene strappata da uno zelo cieco, che è molto più puntiglioso che cristiano! È impossibile dire fino a che punto la tragedia si sarebbe potuta evitare, se tanti non si fossero gettati a capo fitto nella caccia spietata. A ogni modo Lamennais commise un errore : l'errore di coloro che avendo troppo sperato, si rifiutano di sperare fino in fondo. E fu vittima del proprio disinganno. Andò cercando una nuova

fede : una fede nella massa umana. Ma il popolo può disingannare come la Chiesa : e l'idealista non è mai garantito contro il disinganno e la delusione. C'è una sola disfatta irreparabile al mondo. Ed essa non è il ripudio degli uomini. Non è nè pure il ripudio di un uomo investito di un potere sacro. E' la perdita della fede nel programma della propria vita : è l'abbandono della propria fede.

Riconosciamolo però. Lamennais fu sopraffatto da difficoltà più gravi di ogni altra che sappia apprestare l'insipienza e la crudeltà umana. La vita spirituale era tutto per lui : e la vita spirituale gli diede pochissima gioia, pochissima speranza. Ripeto l'efficace frase del Bremond : « il paradosso della preghiera impossibile ». Lamennais ne fu una vittima : una vocazione ignara della pace e dell'esultanza che sogliono scaturire dalle alte vocazioni; una preghiera senza risposta ; un operaio della vigna privato dell'amabile colpo sulla spalla e delle dolci parole che riconoscono il fedele servizio.

Quando il verdetto fu pronunciato, e la sua anima dovette traghettare il torrente, le acque furono insopportabili ; perchè, se Dio era con lui, egli non lo riconobbe (*Salmo* 123).

La sua storia è una tragica dimostrazione della futilità di ogni cambiamento di itinerario sotto l'azione del disinganno. La vita non è nè così lunga nè così resistente da consentire simili cambiamenti. E se il disinganno è una delle leggi della vita, per chi sa affrontarlo, esso è più uno spettro che una realtà.

Su un punto mai Lamennais esitò. Fino all'ultimo, mai egli dissociò la vita dell'uomo sulla terra della sua vita in cielo : nè allentò il pugno in cui stringeva il vessillo dello sforzo spirituale.

Con queste note preliminari, noi ci vogliamo avviare ad un'analisi minuta della filosofia di Lamennais.

Storrington (Sussex), Inghilterra.

MAUDE D. PETRE.

RECENSIONI

Le Père J. A. Jaussen, *Coutumes palestiniennes*, vol. I, *Naplouse et son district*, Paris, Geuthner, 1927.

La profonda e sicura dottrina e il chiaro metodo di esposizione, che caratterizzano tutti gli scritti del Padre Jaussen, si riscontrano ampiamente anche in questa superba opera. Il volume s'inizia con una descrizione generale della città di Naplus. I capitoli seguenti trattano della popolazione, della casa, della donna, della vita privata (educazione dei figli, matrimonio), della vita domestica e sociale della donna, della fecondità, delle malattie, della genealogia, dell'influenza delle famiglie più cospicue, delle occupazioni, dell'alimentazione, delle professioni libere, dei giuochi e distrazioni, della vita sociale, della morte e il lutto. Il capitolo più notevole sotto tutti gli aspetti, e soprattutto per la conoscenza della religiosità popolare e del folklore d'Oriente, è quello che tratta della religione, quindi delle moschee, delle tombe dei santi, degli atti religiosi, del malocchio, del *mandal* (azione magica a scopo divinatorio) delle benedizioni e maledizioni, e infine della religione cristiana.

La vasta coltura dell'autore, che si rivela pure in quest'opera, è esposta con tanto senso artistico, che la lettura del libro può riuscire veramente dilettevole a qualsiasi persona ; soltanto l'orientalista però ha la gioia di poterlo apprezzare in tutto il suo grande valore.

Trieste.

I. Zoller.

Richard Laqueur, *Eusebius als Historiker seiner Zeit*. « Arbeiten zur Kirchengeschichte » 11. Berlin, De Gruyter, 1929.

Sono venti anni precisi che Edoardo Schwartz, concludendo il suo imponente lavoro di edizione critica della *Storia Ecclesiastica* di Eusebio nella collezione berlinese « Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrunderte », pubblicava il volume con le introduzioni al testo greco, e rendendo minuto conto della sua esplorazione paleografica e cercando di desumerne le conclusioni più verisimili, finiva col tessere una vera storia interna del testo, di cui segnalava i successivi stadi di sviluppo e le molteplici rielaborazioni, suggerite di volta in volta all'autore dagli avvenimenti memorandi e dalle repentine trasformazioni politiche a cui si era trovato in mezzo.

Io ricordo di aver fin d'allora largamente riassunto nella « Rivista delle Scienze Teologiche » i risultati dello Schwartz, mostrandone l'eccezionale importanza per la valutazione esatta del metodo di lavoro e dell'attendibilità storica di Eusebio. A un ventennio di distanza, qual felice punto di partenza abbiano rappresentato le indagini dello Schwartz lo dimostrano ampiamente così la recente edizione inglese di Eusebio per cura del Lowlor e dell'Oulton, come questo volume del professore di storia antica all'Università di Giessen, il quale, muovendosi fedelmente sul solco aperto dallo Schwartz, non solamente arreca delimitazioni concrete e determinazioni sicure alla ricostruzione del piano progressivo di sviluppo della grande opera eusebiana, bensì anche, scavando più a fondo nei ragguagli dello storico intorno ai personaggi e agli eventi della sua età e del suo ambiente, addita fonti entrate nella sua compilazione e corregge più di un giudizio corrente sulle figure dell'età costantiniana. Punto di partenza, anche qui, come nello Schwartz, il rapporto letterario fra l'ottavo libro della *Storia* e i *Martiri della Palestina*, i cui punti di collegamento saltano agli occhi. Il L. entra, a questo proposito, in una copia di particolari, testuali, stilistici, redazionali, infinitamente più ricca di quella su cui si era arrestato lo Schwartz. Risultati principali: l'ambito sempre più ampio (il L. fa giusto assegnamento su alcune varianti nel titolo del trattato) che Eusebio ha posto, da Cesarea a tutta la Palestina, alla sua registrazione delle glorie del martirio e le successive sue valutazioni sull'andamento e il limite cronologico della persecuzione. Esaminando a parte il l. IX, il L. ha modo di segnalare le fonti locali che Eusebio vi ha incorporato e di attenuare sensibilmente il giudizio corrente su Massimino Daja e la sua politica religiosa. Infine l'analisi del l. X dà modo al L. d' illuminare sullo sfondo di tutta la politica religiosa del periodo storico, l'atteggiamento di Costantino, che appare meno personale di quanto, anche qui, comunemente non si creda. Tutto il lavoro, sagacemente vagliando e utilizzando le pazienti indagini testuali dello Schwartz e traendone tutto il possibile profitto, costituisce una dimostrazione di quel che pure esplorazioni filologiche e letterarie possano arrecare di vantaggio alla risoluzione di problemi propriamente storici.

E. Buonaiuti

Hans v. Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*. Berlin, De Gruyter, 1929. « Arbeiten zur Kirchengeschichte ». 12.

Su un terreno tutt'altro che vergine, il v. C. è riuscito ad imprimere la sua traccia personale. Ciò è stato possibile a due condizioni: quella di prospettare con ampiezza lo sfondo politico-ecclesiastico su cui si proietta l'attività pratica e dottrinale di sant'Ambrogio e quella di cogliere attraverso tutti gli scritti ambrosiani, esplorati con pazienza mai venuta meno, ogni inciso e ogni allusione capaci di gettar luce sulle concezioni e sulla prassi politico-ecclesiastiche del vescovo milanese.

Gli avvenimenti della vita episcopale di Ambrogio sono narrati con ordine e indagati e valutati nella loro portata politica, dalla consacrazione alla fine dello scisma antiocheno, e dalla polemica con Simmaco a proposito dell'ara della Vittoria al conflitto del 385-386 e ai rapporti con Teodosio. L'A. ha intercalato ai capitoli della sua esposizione una serie di *Anhänge*, in cui studia e risolve problemi singoli storico-letterari attinenti al suo tema e nei quali non si sarebbe alieni dal pensare che risieda una parte non indifferente dell' originalità e dell' importanza di questo lavoro. L'A. incomincia così con lo studiare la data della consacrazione vescovile di Ambrosio, spostandola dal 374, l'anno assegnato dal Tillemont, al 373, sulla base di validi indizi, ricavati sopra tutto dall'epistolario geronimiano. Passa poi a fissare l'epoca del sinodo illirico di Sirmio, che colloca nel 375, contro Zeiller, facendone quindi il primo « Schritt, den Ambrosius in die grosse Kirchenpolitik tut » (p. 30 e s.). Segue una nota sull'attitudine di Ambrogio di fronte al problema della razza, in contrasto con la tesi del Wirtz che avrebbe voluto far di lui un precursore della concezione moderna dell'igiene etnica. A proposito del rafforzarsi della posizione gerarchica di Milano e dei rapporti di Ambrogio con la sede romana, l'A. si sofferma a considerare la figura di san Pietro nel suo insegnamento, dove confluiscono le due correnti del pensiero dell'episcopato italico-settentrionale-illirico, per cui ogni vescovo è successore di Pietro, sebbene in Pietro si riconosca un *primus inter pares*. Altrettante note sono consacrate : alla cronologia delle epp. 12, 13 e 14 di Ambrogio ; alla fine dello scisma antiocheno ; alla datazione della *Apologia prophetae David*, che l'A. cerca di determinare più da presso nel periodo che va dalla morte di Graziano, sul cadere dell'agosto del 383 alla redazione della *Expositio evangelii secundum Lucam* nel 387 ; all'atteggiamento di Ambrogio dinanzi al paganesimo ; infine alla testimonianza del *De promissionibus et praedicitionibus Dei* dello pseudo-Prospero su Teodosio e la vertenza su l'ara della Vittoria. In una densa ricapitolazione, l'A. cerca di disegnare, a grandi linee, il profilo di Ambrogio, come figura politico-ecclesiastica. Ed è ben riuscito nell' impresa, tutt'altro che facile. « Ambrogio non formula una vera e propria ecclesiologia. Altrettanto poco s'indugia a riflettere sullo Stato. Accetta la chiesa e lo Stato come due realtà date e quella medesima mancanza di valida potenza sistematica nel lavoro teologico, che contrassegna la sua dogmatica e la sua etica, rende difficoltoso il proposito di raccogliere in unità le sue concezioni politico-ecclesiastiche » (p. 258). Quel che l'A. riesce a dirne, finisce con attenuare di molto quel che di solito si pensa circa la posizione di Ambrogio in rapporto ai problemi delle interferenze fra società politica e società religiosa e col mostrare quanto il suo pensiero sia remoto da quella filosofia della politica e della storia cui Agostino doveva dar forma nel *De civitate Dei*.

E. Buonaiuti.

I. Elbogen. *Wie steht es um die zwei Rezensionen des Scherira-Briefes?* Estratto dal volume giubilare del Seminario di teologia israelitica di fondazione Fraenckeliana, Breslavia, 1929.

Il gheonita Scherirà fu a capo dell'Accademia Babilonese per ben trenta anni, circa dal 968 al 998. Egli si rese benemerito per la diffusione della conoscenza del giure talmudico, mediante i suoi responsi alle varie Comunità. Di eccezionale interesse storico-letterario è il suo « Messaggio », inviato al capo dell'Accademia di Cairuan, il quale gli aveva proposto il quesito: Quando fu scritta la Mishnàh (la « legge orale »), e vari altri quesiti concernenti l'argomento. La risposta, che viene detta di solito « Iggereth Rabh Scherirà Gaòn » (Epistola del G. R. S.), è conservata in tutta una serie di manoscritti, che però presentano molte varianti. Il dottor Beniamino Lewin di Haifa, il quale ne curò un'edizione critica, divise i manoscritti in due gruppi, cioè Z (Zartathi, cioè francesi) e S (Sefaradì, cioè spagnoli), basandosi sull'uso ripetuto delle *matres lectiones* nell'ultimo gruppo. Ora nello studio dell'Elbogen, condotto con mano maestra, l'A. riconosce bensì l'esistenza di due gruppi di testi, afferma però che nè l'uno, nè l'altro contengono il testo originale. La differenza nei testi non si spiega con delle elaborazioni in due differenti paesi. I due gruppi di manoscritti risalgono a una fonte comune. La differenza sta in ciò: che il gruppo S contiene molte glosse e interpretazioni, e perciò si stacca più dall'originale, mentre il gruppo Z ha sofferto meno. Resta perciò compito della scienza di esaminare i due gruppi di testi, abbandonando del tutto la supposizione che si tratti di due gruppi sorti in due paesi differenti, e cercando semplicemente di trarre dall'esame sereno di tutto quanto il materiale, il testo possibilmente più vicino all'originale.

Trieste.

I. Zoller.

Erich Seeberg. *Luthers Theologie*. Motive und Ideen. I. Die Gottesanschauung. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1929.

Nella prefazione, l'A., che porta un nome caro agli studiosi della storia del pensiero cristiano, circoscrive ancor più il programma già sufficientemente circoscritto dal sottotitolo. Egli dichiara di non voler aggiungere una esposizione sistematica della teologia di Lutero, alle molte che già esistono. Egli vuole più tosto tracciarne le linee maestre e i motivi dominanti. Seguiranno altri tre volumi a questo primo, dedicati rispettivamente al concetto di Sacramento, alla Cristologia, alla concezione della vita e della morte. Non crediamo si possa garantire in anticipo che i volumi successivi non contengano delle ripetizioni, perchè già in questo primo volume, la maniera con la quale il Seeberg si fa ad analizzare la concezione lutterana di Dio lo induce a segnalare di questa

concezione le ripercussioni nel dominio della soteriologia e della antropologia, cui dovranno essere specificamente consacrate le parti successive dell'opera. Tale maniera è molto personale ed è ispirata a criteri di apologetica religiosa (ancora una volta il *Sacro* di Rodolfo Otto si tradisce presente) che implicano una rivalutazione in pieno dell'esperienza del Riformatore, alla quale non ce la sentiremmo di sottoscrivere con precipitazione. Il S. premette una delineazione dei tipi in cui si concreta l'idea di Dio nel pensiero medievale e nella coltura umanistica. Abbiamo quindi una rapida sintesi, ritratta, lo riconosciamo, con mano maestra, della Teodicea di S. Tommaso, di quella di Gabriele Biel, di quella di Tauler, di quella infine di Erasmo. Il S. finisce così col darci una esplorazione abbastanza ampia dei precedenti religiosi e dottrinari dai quali mosse o ai quali si contrappose la predicazione del monaco agostiniano. Naturalmente non è questa la sezione del volume nella quale andremo a cercare originalità di conclusioni: le consuete valutazioni sul «razionalismo» della speculazione scolastica, sul nominalismo occamistico, su l'accomodantismo erasmiano si ritrovano in queste pagine. Ma l'A. ha modo di rifarsi nella seconda sezione, dove gli atteggiamenti realistici della religiosità luterana, il senso dell'ineffabilità di Dio, del mistero della salvezza, della rivelazione, che la ispirano e la reggono, suggeriscono al S. osservazioni veramente dense di efficacia, corredate da un apparato dimostrativo vasto e proprio. Si troverà probabilmente che l'A. forgia più di una volta le concezioni luterane in categorie su cui troppo si fa sentire l'apporto dell'apologetica religiosa contemporanea. Ma se la critica storica non deve essere ostentazione di arido virtuosismo erudito, questo è un merito, non un difetto.

E. Buonaiuti.

Ruggero Rinaldi, *Gioberti e il problema religioso del Risorgimento*. Prefazione di Balbino Giuliano. Firenze, Vallecchi.

Raccolta di saggi, in gran parte già dati in periodici, che non esamina a fondo e nel suo complesso il pensiero e il programma giobertiani, ma, sulla falsariga di precedenti studi in argomento, mira a individuare il conflitto che si sarebbe fatto mano mano sempre più stringente nell'apologetica del Gioberti, fra le postulazioni trascendentalistiche della sua fede nel cattolicismo e le esigenze immanentistiche dei suoi presupposti filosofici. Lo stile dell'A. è leggermente prolisso e ridondante: ma l'esposizione è, in genere, sufficientemente chiara. La critica che si può fare al suo modo di intendere e di valutare il passaggio dal dualismo della *Teorica*, attraverso le oscillazioni della *Introduzione*, all'idealismo della *Riforma* e della *Protologia*, è quella che troviamo, con gradita sorpresa, nella prefazione: «qualche volta noi idealisti non soltanto giudichiamo la storia col lume della nostra filosofia, il che è perfettamente

naturale, ma proiettiamo addirittura sulla storia la nostra filosofia... e riduciamo così il compito della storiografia a ricercare gli elementi dell'idealismo che siano contenuti nei diversi momenti e nei diversi autori. » E nel caso particolare, Baldino Giuliano si domanda : « dovremmo continuare ancora a dire che il meglio del Gioberti è nella sua contraddizione fra l'errore della tradizione a cui era legato e i bagliori della nuova verità intraveduta, o dovremmo concludere che c'è nella concezione del Gioberti un'unità profonda, non sempre ben chiara, ma più profonda e più moderna della contraddizione fra teismo e idealismo ? ». Tempo di confessioni cotesto, per gli idealisti. E noi ne possiamo prendere atto con soddisfazione. Perchè, fra l'altro, prevediamo che se essi saranno leali e coerenti fino alla fine ,dovranno ricredersi di molte valutazioni avventate. Quella, ad esempio, lanciata contro alcune posizioni della critica religiosa odierna, che il Gioberti intravide e formulò con anima di precursore. « Oggi, egli scrisse, il dogma cristiano è lasciato dai preti nella sua immutabilità potenziale e quindi è morto e sterile speculativamente, e anche in gran parte praticamente. La formula è solo viva in quanto si sviluppa. La scienza dei teologi è un cenotafio di formule incadaverite. I canoni dei concili, che pur hanno tanti germi di vita, sono lasciati nella apparenza della morte. Ma il dogma, anche quando par morto, non lo è. Serba in sè il principio vitale, e come prima trova suolo acconcio, si schiude, germoglia. Somiglia a quei semi, che sepolti nelle catacombe di Egitto più migliaia di anni fa, e testè trovati, granirono ». Perchè il problema religioso di Gioberti e del Risorgimento viene formulato in termini di speculazione astratta, quasi non subisse le interferenze di una concreta tradizione ecclesiastica, che si trattava e si tratta di ravvivare, rinnovandola ?

E. Buonaiuti.

S. Afraate il sapiente persiano, *La dimostrazione della fede e dell'acino*, tradotte dal testo siriaco con introduzione e note a cura di G. Ricciotti, *Bollettino per gli assistenti ecclesiastici*, Roma [1929]. « Il convito Apostolico », n. 5.

Lavoro senza dubbio encomiabile, questo del Ricciotti, da un duplice punto di vista : sia perchè consente la lettura di due testi (la prima e l'ultima fra le 23 lettere *dimostrazioni* di Afraate) che, per la difficoltà stessa della lingua in cui ci sono stati conservati, non erano facilmente accessibili (ed è per questo che ci sembra vada elogiato senza restrizioni il criterio strettamente letterale seguito dal Ricciotti nella sua traduzione), sia perchè esso collabora a una iniziativa intesa a portare a diretto contatto degli ecclesiastici le voci vivificanti dei loro padri nella fede e nell'opera : merito non certo piccolo, questo, se si pensi allo stato purtroppo deplorevole e alle lacune vastissime che,

nella stragrande maggioranza dei casi, presenta la cultura storico-religiosa del nostro clero. A questo scopo non sarebbe male che i dirigenti questo *Convito Apostolico* curassero la divulgazione di testi più efficaci ai fini dei loro intenti, che non quelli offerti nei cinque numeri finora editi nella raccolta : la letteratura subapostolica, ad esempio, potrebbe offrire un materiale copioso. Tornando al Ricciotti e alla sua versione di Afraate, sarebbe un voler ripetere cose note a chi conosce e apprezza i meriti di filologo di questo studioso, voler insistere sulla fedeltà e precisione della versione, sulla scrupolosità dei rimandi ai testi biblici così largamente citati da Afraate, sulla diligenza che ha presieduto alla redazione del cenno introduttivo su Afraate, i suoi tempi, i suoi scritti, le sue idee, premesso alla versione propriamente detta. Va rilevata a questo proposito l'ipotesi che il Ricciotti avanza in merito a un punto più degli altri oscuro nella biografia di A. : quando e come morì Afraate ? Dato che l'ultimo suo scritto, e precisamente *la dimostrazione dell'acino* va datato al 345, stabilito il termine *a quo*, il biografo si trova nell'imbarazzo nell'avanzare un'ipotesi plausibile circa il termine *ad quem*. Il R. pensa che non molto dopo il 345 Afraate subisse il martirio nella persecuzione di Sapore che allora infieriva. Lo darebbe a pensare il fatto che in un antica martirologio siriaco fra i « nomi degli eletti confessori che furono uccisi in Oriente » è registrato proprio fra i primi quello di un Afraate, e conforterebbe l'opinione la circostanza che, avendo A. iniziate le sue *dimostrazioni* ciascuna con una lettera dell'alfabeto siriaco, ed esaurito questo con la ventituesima *dimostrazione*, la seguente, ventitreesima e ultima, s'inizia di nuovo con la prima lettera dell'alfabeto stesso (*álaf*) dando a divedere che doveva essere proposito di Afraate la compilazione di una nuova serie di *dimostrazioni*, proposito poi stroncato da qualche fatto esterno sopravvenuto : il Ricciotti pensa che questo sia appunto la morte incorsa nel martirio.

E chiaro che, perquanto l'ipotesi del R. possa essere fra le tante probabili, essa si basa su elementi di fatto troppo incerti (il R. stesso riconosce che l'Afraate menzionato dal martirologio possa benissimo essere un altro) e su considerazioni troppo poco probanti (quale l'essere A. un vescovo e scrittore che aveva avuto il coraggio di biasimare la politica di Sapore: Tertulliano ha fatto di peggio e pure non è stato martirizzato) per poter essere difesa. Comunque per il Ricciotti stesso essa vuol essere nulla più che un ipotesi e come tale va considerata.

Un'altra osservazione viene poi suggerita dall'aver il Ricciotti messa in luce l'utilità che, per gli studiosi del testo biblico, presenta l'opera di Afraate seminata come essa è di citazioni dal Vecchio e Nuovo Testamento. Il Cicciotti anzi, nelle note alla traduzione (v. p. 59, n. 41 ; e p. 71, n. 93) segnala due *agrapha* evangelici.

Ora si ha l'impressione, attentamente considerando il modo spesso sommario e impreciso con cui Afraate cita il Nuovo, come il Vecchio

Testamento (è il Ricciotti che ne segnala esempi copiosi), incorrendo alle volte anche in sviste grossolane, che in linea di massima Afraate citasse a memoria i testi biblici, a lui familiarissimi, che gli occorrevano, rendendo così assai problematico e incerto il contributo che egli possa dare allo studio del testo biblico corrente ai suoi tempi, e, in linea particolare, che i due presupposti *agrapha*, vadano, prima di essere qualificati come tali, attentamente vagliati. Il primo dei due, infatti, consisterebbe in una coda alle parole di Matteo, X 27, « Ciò che io vi dico nelle tenebre, voi ditelo nella luce ». Afraate prosegue : *nelle genti, si, risplenda la vostra luce.* Ci sembra che il R. abbia torto a voler asserire come il fatto che Matteo V, 16 sia citato poco dopo per intiero escluda che la coda aggiunta da A. a Matteo X, 27 possa essere appunto una reminiscenza di Matteo V, 16 e confermi l'ipotesi di un *agraphon*. E per quanto appaia più plausibile l'ipotesi che il passo citato da A. a *Dimostrazione della fede*, XVIII (« Non dubitate — disse anche loro [Cristo] — si che affondiate dentro il mondo a somiglianza di Simone che, dubitando, cominciò ad affondare dentro il mare ») possa essere un autentico *agraphon*, non stupirebbe che si trattasse invece di una parafrasi e di un insegnamento tratto da Afraate stesso dal noto episodio registrato in Matteo, XIV, 30-31. Va notato in ogni modo come anche il Resch (*Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente*, Lipsia 1902), fin troppo diligente registratore di *agrapha*, non abbia creduto di accogliere questi nella sua raccolta.

Comunque uno studio sul testo biblico di Afraate sarebbe certo interessantissimo, e il Ricciotti, così esperto conoscitore della letteratura biblica e siriaca, sarebbe indicatissimo a condurlo a termine.

Roma. MARIO NICCOLI.

UGO JANNI, *La santa chiesa cattolica* e i suoi rapporti con la verità evangelica nella realtà e nella visione pancristiane. Pinerolo, 1929.

Un vero trattato *de ecclesia*, per quanto schematico ed edificativo, più che teoretico ed espositivo, dettato da una intelligenza lucida e nutrita di buona perizia esegetica e da una coscienza sensibile ai gravi problemi di una ecclesiologia aperta ai bisogni dell'anima contemporanea. I nostri lettori conoscono già la posizione che lo Janni ha assunto e viene fervidamente spiegando dinanzi al movimento pancristiano. E conoscono pure le riserve che abbiamo creduto nostro dovere di lealtà formulare al cospetto della sua visione sincretistica del rispettivo apporto che le tre grandi frazioni della famiglia cristiana son chiamate a conferire alla costituzione della ecumenicità nel Vangelo. In questo volumetto, i cui tre capitoli : la santa chiesa cattolica e la sua unità ; la chiesa cattolica e la verità evangelica ; romanismo, ortodossismo e protestantesimo in relazione col pancristianesimo ; sono dettati con una equanime e profondamente sentita unzione spirituale, lo Janni svolge

i concetti già altra volta formulati. Se le riserve rimangono, il riconoscimento della serena penetrazione con cui egli tratta il delicato argomento si fa più aperto e consapevole. E' una pubblicazione che farà del bene. La raccomandiamo fervidamente ai nostri lettori.

E. Buonaiuti

Antonio Bruers, *Italia e cattolicismo*. Firenze, Vallecchi, 1929.

« Taluno giudicherà le pagine che seguono come una manifestazione di anticlericalismo, altri come una reviviscenza modernista. Nè, inversamente, mancheranno coloro che, valutando in senso opposto le tradizioni e i rapporti fra Chiesa e Stato in Italia, giudicheranno, per avventura, troppo guelfa la teoria fondamentale del libro. Ma la duplice eventualità costituisce, appunto, per me, la migliore convalida di una concezione che, non a caso, ha per origine il pensiero di Dante ». Non è fuori di luogo questa previsione che il Bruers ha formulato nella sua « avvertenza ». Le idee animatrici di questi saggi (Cultura e cattolicismo in Italia ; coltura e cattolicismo in Italia e in Francia; coltura ecclesiastica e coltura civile ; l'eredità di Machiavelli ; Giordano Bruno e l'età moderna ; l'Italia, Gioberti e i Gesuiti ; G. d'Annunzio e una critica cattolica ; rinascita religiosa ; cattolicismo e italianità; l'unione delle chiese ; l'universalità della Chiesa e l'Italia) sono improntate a così perspicace consapevolezza delle esigenze improrogabili che il cattolicismo è chiamato a soddisfare se non vuole coprire con successi menzogneri una irrimediabile impotenza e in pari tempo una così gelosa devozione ai valori veri ed eterni della tradizione del romanesimo, che ogni spirito angusto e ogni intelletto circoscritto può scoprire, a volontà, guelfismo o modernismo. Niente di tutto questo. Il Bruers ha scritto sotto il pungolo di preoccupazioni nobilissime e di visuali molto vaste. Due sue idee, dominanti e ribadite da un capo all'altro del volume, appaiono particolarmente vive, solide, attuali : l'idea che un rinnovamento colturale è indispensabile alla chiesa per spiegare un'efficienza che non sia sfruttamento passivo di un passato in via di logoramento ; e l'altra, che « la tendenza *religiosa* della nostra stirpe, per sua natura universalista, è italiana, quanto quella *civile* » con la quale « ha potuto come tale trovarsi in conflitto » (p. 131). Le due idee centrali sono sviluppate con vivezza di colorito, attraverso spunti polemici, tra i quali abbiamo gustato in special modo quelli indirizzati al fondamentalmente errato volume del Padovani sul Gioberti.

Anteriore alla stipulazione del Trattato e del Concordato fra la Santa Sede e l'Italia, questo volume ha guadagnato, dopo di essa, in attualità e in significato.

E. Buonaiuti

SPIGOLATURE E NOTIZIE

« **Non soffocate lo spirito!** ». — C'è un peccato che Gesù, il misericordioso, ha bollato come imperdonabile, per l'eternità : la congiura contro lo Spirito. Gesù che ha garantito in anticipo, a cortigiane e a profittatori, la precedenza assoluta su farisei e casisti, nel dì fatale della resa dei conti, ad una sola colpa, ributtante, ha negato, senza mercè, la remissione : al soffocamento del libero soffio dello Spirito. A quel soffocamento subdolo e ipocrita che, blasfemamente, invoca Dio contro Dio : Jahve contro il suo alito, lo Spirito.

È racchiusa una superiore giustizia in questo duro verdetto del Cristo : v'è l'abbagliante rivelazione di quel trascendente collegamento, che salda, alle scaturigini della religiosità, i misteri del macrocosmo, l'universo, a quelli del microcosmo, l'uomo. Quel che è il vento nel mondo sensibile, è lo Spirito e la Parola nell'uomo. Πνεῦμα = vento, spirito. Aveva detto il Saggio : « allo stesso modo che tu ignori il cammino del vento e la formazione delle ossa nel grembo della madre, tu ignori l'opera di Dio, che foggia tutte le cose » (Eccl. XI. 5). E l'autore del IV Vangelo riecheggia : « il vento soffia dove vuole : ne odi la voce portentosa, ma ignori donde venga e dove vada. Così dello spirito dell'uomo ! » (III. 8).

Consentito all'uomo di raccogliere il vento nel cavo della sua tela, per farsene veicolo al suo incerto peregrinare nel mare del mondo. Vietato assolutamente di imprigionarlo nel cavo della sua miserabile mano. Anche quando seppellisce i fragili vascelli dell'industria umana nell'abisso delle onde ; anche quanto schianta sui monti i rami rabbrividenti dei faggi ; il vento è una manifestazione veneranda di Dio, che ha volti di tremenda *maiestas*, oltre che di *fascinans* seduzione. E l'uomo, deve, come il faggio, rabbrividire, prostrandosi. Il vento non è il più prodigioso disseminatore di vita nel mondo ?

Ma quel che l'uomo non è stato e non è capace di fare al cospetto della gigantesca forza che il vento spiega nella natura, è stato capace di fare al cospetto della forza miracolosa, che è nel soffio vivente del fratello : nello spirito e nella parola. Donde vengono e dove vanno ? L'uomo lo ignora. Dovrebbe, anche qui, sempre, rabbrividire e prostrarsi. Che cosa mai di più sacro dello Spirito e del vento, che aleggiano e vibrano nell'insegnamento, nella vocazione, nella missione ? Ma l'uomo aggregato è un contraffattore senza rivali. Là dove dovrebbe essere solamente sagace, tremante, circospetta amministrazione di carismi

— sapiente spiegamento cioè di vele per raccogliere e utilizzare il soffio che viene — è, purtroppo, a volte, accidioso e angusto tentativo di soffocazione e di spegnimento. Per aver l'aria di giustificarlo, non ci voleva da meno di una millantata insindacabilità, la quale è, senza dubbio, nell'organo supremo del magistero religioso, ma non può essere di diritto e non è di fatto nelle sentenze untuose di un tribunale curialesco, esposto a tutte le falle del raziocinio e della passione umani. È giusto il verdetto di Gesù. Non c'è bestemmia più blasfema : non meriterà mai riscatto.

Tentativo del resto, ho detto : non più. Può generare strazio, inenarrabile : non è foriero di sterilità. Sant'Agostino lo ha rilevato : « in nessun modo si può soffocare lo spirito. È pure è stato ingiunto : — non soffocate lo Spirito! — Vale a dire : per quanto è in voi, non agite in modo da cercare il soffocamento dello spirito, quasi presumiate di poterlo spegnere. Anche il nome di Dio è incontaminabile. E pure è stato detto (Amos, II. 7.) : — figlio e padre vanno dalla stessa femmina, per profanare il mio santo nome ! » (*Contra Ep. Parmeniani*, II. 30).

E. Buonaiuti

Il « Jüdisches Lexikon ». — In questi giorni mi fu mandato, con preghiera di esame, il terzo volume del *Jüdisches Lexikon*. Data la grande varietà degli argomenti trattati e il grande numero degli autori che li svolgono, non è cosa facile esprimere un giudizio definitivo su tutta quanta l'opera, la quale certamente corrisponde a un sentito bisogno culturale, e, da quanto ho potuto rilevare, ha incontrato pieno successo.

Il presente volume va da « Ibañez » sino a « Mazzewa ». Fra gli articoli contenuti in esso mi sembrano degni di nota quelli che trattano dei decisori : Isacco di Mosè da Vienna, il noto autore del Or zarua; Isserlein Israele, Isserles Mosè, Jaffe Mordechaj, Jakob ben Asher Karo Giuseppe ; e dei personaggi che appartengono al mondo dei Hassidim : Israel Ba 'al Shemtow, Israele da Kozienice, Israele da Ruschin. Sono svolte con maestria le voci bibliche : Isacco, Isachar, Isaj, Isboset, Isebel, Jakob, Jeremias (Geremia), Jeroboam (Geroboamo), Jesaja (Isaia), Jona (Giona), Joram, Josef (Giuseppe biblico), Juda (Giuda), personaggio biblico e regno dello stesso nome. Degli artisti, dotti e scienziati, di cui è data la biografia, in forma più o meno dettagliata, notiamo : i noti pittori Israels Isacco e Giuseppe, Jacob, Josephson, il più autorevole rappresentante del movimento impressionista in Germania ; il poeta medievale Juda Halevi (Giuda Levita), il poeta moderno Imber, autore dell'Inno della speranza Hatikwa, l'incisore Italia Salomon, il medagliere Jacobs Abramo, il violinista Joachim Giuseppe, il cantante Jadlowker Hermann, l'artista Max Liebermann, il matematico Itelson, i dotti Klatzkin, Klausner, König, Kittel (questi

ultimi due non ebrei). Ci sono inoltre degli articoli esaurienti sulla letteratura degli ebrei, sulla letteratura ebraica, cioè in lingua ebraica, sulla letteratura e lingua iodosca, sulla liturgia ebraica. Per quanto riguarda la letteratura biblica notiamo la voce Kohelet ; per la letteratura mistica Jezira-Buch (Libro della creazione). In questo volume del *Lexikon* si parla anche con competenza delle seguenti manifestazioni di vita contemporanea ebraica : Jewish Agency, Jewish colonial trust, Jewish colonization, Jewish historical Society, Colonie palestinesi (questo interessante articolo è anche molto riccamente illustrato), Kammertheater (teatro giudeo accademico di Mosca), Keren Hajessod, (fondo di ricostruzione), Keren Kajemeth Lejisrael (fondo nazionale ebraico). Degne di nota sono le voci che riguardano la geografia palestinese : Jaffa (Giaffa), Jarmuk, il fiume affluente del Giordano, Jemen, Jericho (Gerico), Jerusalem (Gerusalemme), Kanaan (Canaan), Kapernaum (Cafarnao); e quelle che trattano dei contemporanei Ibn Saud, re del Heggiaz e Jabotinshy Vladimiro, dell'esegeta Jacob Benno. Eccellente è l'articolo del prof. Markon su gli incunaboli ebraici ; interessante è la voce Jeschiwa, accademia talmudica, nonchè quella sulle imposte speciali per gli ebrei (Judensteuern) e quella sulle persecuzioni e espulsioni degli ebrei (Judenverfolgungen) ; notevoli sono gli articoli sui giornalisti ebrei, sui Carei (Karäer), sulle catacombe (Katakomben), su Maimonide, sul Marocco, sulla comunità di Londra ; ben fatti sono i contributi sulla Kabbala, sul calendario, sull'atteggiamento degli imperatori romani di fronte agli ebrei. Sono ben trattati anche parecchi termini talmudici, fra i quali: ta 'ut (s.v. Irrtum), ir 'ur, issur chal 'al issur, issur wehetter, kinjan (atto di acquisto). Siccome però p. e. la trascrizione esatta di ir 'ur sarebbe stata 'ir' ur, osservo che in generale il lessico dovrebbe decidersi se indicare sì o no le 'ajin e farne parola al principio del volume.

La voce che concerne Imma Shalom, la sorella di Gamaliele II, si limita all'indicazione : JE. VI, 562, si richiama cioè all' enciclopedia americana. Ma non si può pretendere che il lettore del *Lexicon* abbia a sua disposizione anche questa enciclopedia ! La bibliografia per Immanuel (Emanuele Romano, Manoello), non si può dire esauriente ; in quella per Kappara (sacrificio di espiazione alla vigilia del Kippur), manca l'accenno alla monografia del prof. Scheftelowitz sullo stesso argomento. Sempre a proposito di bibliografia, mi permetto di ricordare per quella intorno alla voce « Massora » il lavoro di Ernst Ehrentreu, *Untersuchungen über die Massora* (vol. VI dei « Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik » del Bergsträsser, Hannover 1925), e il contributo del prof. Kahle sulla tradizione massoretica del testo ebraico della Bibbia, inserito nella *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten T.* di Bauer e Leander, vol. I, 1922. In quanto al nome Israel, visto che non vi è alcun accenno al monumento « Israel » sarebbe stato

opportuno richiamarsi alla voce « Israelstele » nello stesso *Lexikon*. L'autore della voce « Italia » comunica che a Trieste vi sono 2500 ebrei. Noto che invece ve ne sono circa 6500. Ove si parla di Gesù, (Jesus von Nazaret), si sarebbe dovuto, secondo me, accennare alla teoria di Robert Eisler, espressa in *Jesus Basileus, ou basileusas*, Heidelberg, 1928. Si veda ora l'articolo di Salomone Reinach, *Jean Baptiste e Jésus suivant Josèphe*, nell'ultimo fascicolo della REJ, articolo, di cui però naturalmente l'autore della voce « Jesus » non poteva ancor tener conto.

A proposito della voce « Lucca », ho apprezzato dovutamente le notizie che il *Lexikon* offre su Pauline Lucca, soprano viennese che cantava all'Opera di Berlino, ma mi sia concesso di rilevare che avrei preferito di molto delle notizie sugli ebrei di Lucca ! Basti pensare che Lucca era la comunità di origine della famiglia dei Calonimedi, che si è resa celebre mercè tutta una serie di uomini di grandi meriti e alla quale accenna del resto lo stesso *Lexikon* s. v. Kalonymus. I Calonimedi, emigrati in Germania, continuarono a mantenere il cognome « da Lucca ». Essi diffusero in Germania molte tradizioni italiane. Il primo « paitano » (poeta sinagogale) della famiglia era Mosè, figlio di Calonimos, vissuto l'incirca del 970. (V. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, II ed., 1924, p. 326 ss.). Ricordiamo inoltre che fu a Lucca che Abramo ibn Esra (1093-1168) redasse due notevoli opere grammaticali. Anche G. Gabrieli in *Italia Judaica* (Roma 1924) nota sotto Lucca diversi lavori concernenti gli ebrei di quella città.

Malgrado queste lievi deficenze, che ho creduto bene di mettere in rilievo, anche questo volume, del *Jüdisches Lexikon* merita il più alto elogio e la più completa ammirazione, tanto per il contenuto, quanto per la forma esterna e per le ricche illustrazioni.

Trieste.

I. Zoller.

Codici neo-testamentari. — Dopo aver curato un'edizione scolastica del Nuovo Testamento, dopo aver dato contributi personali molto diligenti alla storia del testo evangelico, H. J. Vogels offre oggi alla divulgazione della critica del testo neotestamentario un nuovo sussidio scolastico veramente pregevole : la raccolta di 54 riproduzioni fototipiche di fogli di codici e di facciate di incunaboli e di stampe rare del Nuovo Testamento : *Codicum Novi Testamenti Specimina* (Paginas 51 ex codicibus manuscriptis et 3 ex libris impressis collegit ac phototypice repraesentatas edidit Henr. Jos. Vogels. Bonnae, Hanstein, 1929). Come è detto nella prefazione, questo « thesaurus » non vuol rispondere ad intenti paleografici, ma più tosto ad esigenze scolastiche, perchè, nelle esercitazioni accademiche e nelle lezioni di storia e di critica scritturale, la riproduzione fototipica familiarizzi in qualche modo con la tradizione

manoscritta del Nuovo Testamento e agevoli la conoscenza della storia del testo. Data tale finalità della pubblicazione, si capisce come la scelta dovesse essere fatta con criteri peculiari, i quali ponessero dinanzi agli occhi degli studenti facsimili di codici, così del testo greco come delle versioni, di varia età, di varia natura, di varia importanza. Non mancano le riproduzioni di frammenti papiracei. E non mancano nè pure le riproduzioni di facciate di edizioni rare (le prescelte sono la *Biblia Augusta*, la *Complutense*, la Vulgata angelica). La nitidezza delle riproduzioni, veramente esimia, farà di questa raccolta un prezioso strumento scolastico.

p. b.

Pubblicazioni archeologiche. — L'eccellente « Collezione Meridionale » (serie III, « Il Mezzogiorno artistico »), diretta da A. Zanotti-Bianco, si è arricchita di due monografie, rimarchevolissime sotto molteplici punti di vista. P. Marconi, che ha già dato prova della sua valentia in parecchie fortunate stagioni di scavi, ha dettato una monografia perfettamente aggiornata su *Agrigento* (Topografia ed arte. Firenze, Vallecchi), che prende bene il posto dell'invecchiato saggio dello Schuring. Con impeccabile e signorile padronanza di tutti i problemi attinenti all'argomento, il M. risale all'età preistorica del territorio agrigentino, per seguirne ed evocarne con sobria efficacia le vicende nel periodo protostorico e storico. Nella storia della città greca di Akragos distingue il periodo della forza e quello dell'arte, descrivendo, in questo secondo, la fioritura mirabile dei templi. Passa quindi alla ricostruzione storico-archeologica dell'Agrigentum latina. Una seconda parte del volume, peculiarmente dedicata all'arte agrigentina nel suo sviluppo continuativo attraverso le movimentate vicende politiche, analizza, con grande lusso di particolari e di illustrazioni, l'architettura, la plastica greca, la pittura ceramica, l'arte della moneta. Pagine particolarmente notevoli sono quelle che il M. consacra alla « installazione di culto all'aperto, per mezzo dei due grandi altari (l'uno rettangolare, l'altro rotondo), trovati presso il tempio dei Dioscuri, che i resti archeologici ci confermano creata non più tardi del 550 av. C., usata fin nell'età romana, di rarità e importanza fondamentali » (p. 46). — Silvio Ferri, della cui originalità nel modo di impostare e trattare i problemi archeologici abbiamo avuto altre volta prove molto discusse, ci dà in due parti del medesimo volume, fra le quali intercala due articoli precedentemente pubblicati, due monografie che, pur miranti ad uno scopo analogo, sono profondamente diverse come struttura e come metodo. La prima (*Le « theai agnostai » di Cirene*) rappresenta un tentativo di spiegare un vero enigma dell'arte funeraria greca. La seconda (*I « kouroi anonymoi » di Locri*) ha l'andatura della monografia archeologica classica. Al volume così costituito il Ferri ha dato un titolo complessivo : *Divinità*

ignote. Nuovi documenti di arte e di culto funerario nelle colonie greche (Firenze, Vallecchi). Ne è risultata un'indagine che non è più di archeologia pura, ma investe e involge il campo della storia religiosa. Il Ferri non se lo dissimula: anzi erige l'accoppiamento in canone metodologico: « quanto poi al mio *metodo* di trattare le questioni religiose, tengo norma che meglio uno può *vedere* in questo campo, quanti più sistemi, quanti più mezzi può far convergere sul suo raggio visivo; nonchè a ogni modo, base di ogni investigazione deve restare lo studio psicofisiologico (che è il meno soggetto a mutamento) dei fenomeni umani, unendolo, finchè è possibile, alle estrinsecazioni materiali contemporanee. *Völkerpsychologie* quindi e archeologia (intesa quest'ultima nel senso ampio e comprendente quindi testi e monumenti, esegesi e forma; non forma sola che è un assurdo!)» (p. 64. n. 2). Mandata innanzi questa professione di medoto, il Ferri, attraverso un esame tecnico di materiale archeologico proveniente nella quasi totalità dalla necropoli di Cirene (busti aniconici) ma attinto poi da tutto il territorio greco-siceliota, tenta di penetrare animosamente nell'intima essenza del culto greco dei trapassati, discoprendone le ripercussioni imponenti nell'arte, dai *bothroi* e dai tumuli, ai busti in terracotta, alle stele, alle raffigurazioni degli dei incerti. L'esposizione del Ferri è, nel suo primo saggio, potentemente suggestiva. Sarà da vedere se la sua tesi, molto più abbozzata che spiegata, non pecchi di unilateralità. Ma è suo merito incontestabile aver genialmente suggerito avvicinamenti e parallelismi, il cui riconoscimento semplificherebbe di molto l'esegesi archeologica e in pari tempo illuminerebbe di nuova luce tanta parte della religiosità ellenica. Più geniale ancora il secondo saggio, schematico nelle sue linee, in cui il F., con argomenti tecnici cogenti, mostra come il torso di Gerace va riunito al così detto Dioscuro di Locri del Museo di Napoli per formare un gruppo sul quale « una Nereide sorretta dai Tritoni a fior d'acqua e attanagliata quindi contemporaneamente anche dallo zoccolo dei quadrupedi, frena, tenendo una briglia, i cavalli spaventati » (p. 95).

e. b.

La Bibbia di G. Luzzi. — Il Luzzi lavora con fervore mirabile. Son pochi mesi che noi abbiamo qui annunciato il quarto volume della sua « Bibbia tradotta dai testi originali ed annotata » (RR. V. 87) ed ecco che dobbiamo già dar notizie del quinto: *I Profeti*: *Ezechiele*; *i Dodici* (Con tredici introduzioni, otto piante topografiche e ventiquattro tavole fuori testo. Firenze, Società «Fides et Amor»). Ma non soltanto è mirabile nel Luzzi la scrupolosa e sollecita diligenza con la quale si avvia al compimento della sua improba fatica. Ma è mirabile, pure, la eleganza di dizione e la proprietà a cui il Luzzi mantiene costantemente la sua versione, che si legge con un diletto e con un'intensità

di emozione, non date forse da alcuna altra versione biblica. Fedele al suo metodo, che possiamo giudicare anche troppo rigido, il Luzzi si attiene anche in questo volume al proposito di dare prefazioni rapide e schematiche, nelle quali sia consegnato l'indispensabile per la conoscenza della biografia e dell'opera del singolo scrittore. Come sempre, avremmo amato anche qui, anche specialmente qui, qualcosa di più. Ezechiele ha tale importanza nello sviluppo della tradizione profetica, più genericamente, nella evoluzione delle idee morali e religiose di Israele, che una più larga e minuta valutazione dell'opera sua non sarebbe stata fuor di proposito. Ma il Luzzi ha degli intenti precisi nella sua divulgazione e noi dobbiamo accettarli quali sono. Anche le introduzioni ai singoli dei dodici sono laconiche oltre ogni dire. I problemi più gravi relativi ai significati dei loro gesti allegorici si direbbe siano più sfiorati, che risolti. Ma in cambio le note illustrative sono appropriate e selezionate. E il materiale illustrativo è prescelto con gusto irreprensibile e riprodotto con arte tipografica eccellente. Inapprezzabile è il merito scientifico e religioso del Luzzi in questa immensa opera intrapresa e attuata da solo con costanza veramente cristiana.

e. b.

Mitologia giapponese. — Un giapponese addottorato a Parigi ha dato alla collezione « Austro-Asiatica » (Documents et travaux publiés sous la direction de Jean Przyluski) un ottimo *Essai sur la Mythologie Japonaise* (Avec 9 planches. Paris, Geuthner, 1928). Premesso che la mitologia giapponese, quale sussiste presentemente, offre una mescolanza riconoscibile di varie tradizioni locali, l'A. cerca di individuarne i diversi elementi. Egli circoscrive tre centri di tradizioni, quello di Izumo, quello di Yamato, quello di Kyushu. Al primo gruppo si riannoda il culto del dio dell'acqua e del tuono ; al secondo, quello del sole ; al terzo infine, quello praticato dalle tribù marittime di Kyushu. Donde i tre capitoli del libro, preceduti da un chiaro riassunto della complicata mitologia giapponese. Alcune delle sue figure centrali, come quella di Susanoo, nei suoi aspetti contrastanti, sono indagate con acume. L'A. giunge alla conclusione che molti episodi mitologici hanno la loro genesi in pratiche rituali. Due appendici trattano rispettivamente delle analogie intercorrenti fra i miti giapponesi e i miti dei popoli meridionali e di quelle segnalabili nel confronto dei medesimi miti giapponesi con quelli degli Ainu. In complesso, abbiamo qui un'esposizione e un'analisi improntate a una scrupolosa aderenza ai testi e nel medesimo tempo a una acuta capacità di comparazione.

e. b.

I simboli nel Buddhismo. — La filosofia religiosa di Rodolfo Otto comincia ad affrontare felicemente la prova delle applicazioni concrete. Uno dei migliori allievi del teologo di Marburgo, Gustav Mensching, già simpaticamente noto per saggi comparativi molto originali su alcuni dei valori etico-religiosi per cui il cristianesimo ha punti di contatto con le altre religioni universalistiche, ha tentato ora un geniale raggruppamento dei simboli buddhistici, indagandone i motivi profondi e le leggi immanenti (*Buddhistische Symbolik*. Mit 68 Tafeln. Gotha, Klotz, 1929). Anche da un punto di vista tecnico, la pubblicazione è concepita con una sagace originalità. È un'abbondante raccolta di riproduzioni di monumenti cultuali e sacri del Buddhismo, ripartiti secondo il collegamento alle dottrine e alle aspirazione dell'insegnamento buddhistico, studiati secondo il loro valore, la loro significazione, la loro portata simbolistica. Una densa introduzione accenna alle grandi ramificacazione del Buddhismo e in pari tempo traccia a grandi linee la natura e l'economia del simbolo religioso. Quindi applica la concezione del simbolo ai principi centrali della dottrina buddhistica, e alle sue manifestazioni sociali e cultuali. Speciali capitoli, cui naturalmente corrispondono speciali gruppi di illustrazioni, studiano la simbolica della tecnica costruttiva sacra nel Buddhismo e la simbolica buddhistica degli animali. Un atlante pertanto abbiamo qui suggestivo e chiaro dello spiegamento del simbolo nella pratica e nello sviluppo dottrinale del Buddhismo. Buona l'esemplicazione : migliore ancora, secondo noi, il metodo di lavoro che possiamo prevedere suscettibile delle più larghe applicazioni.

e. b.

La Diaspora. — A. Causse continua a darci, con eccellente apparato erudito e con simpatico garbo espositivo, i suoi contributi alla storia di Israele. L'ultimo è dedicato a *Les dispersés d'Israël* : les origines de la Diaspora et son rôle dans la formation du Judaïsme. (Paris, Alcan. « Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de théologie protestante de l' université de Strasbourg » 19). Quattro densi capitoli : le origini pre-esiliache della Diaspora ; la crisi dell'esilio : i profeti e i riformatori della Diaspora ; Gerusalemme e la Diaspora nell'epoca persiana ; la funzione della Diaspora nella formazione del Giudaismo. Tendenza generale a calcare ancor più la mano, dopo il Bousset e il Meyer, sull'apporto della dispersione all'evoluzione sincretistica del giudaismo e a trovar tracce di dispersione prima dell'esilio, sui brevi dati di I Re XX. 34 e II Re XVII, 6, di Os. IX. Ottime le pagine sul profeta tipico della Diaspora, il Deuteroisaia. Magistrale sintesi quella dedicata alla colonia di Elefantina, di su i preziosi papiri. Buona sintesi la finale, sulle tracce della diaspora specialmente nella letteratura

sapienziale. In complesso, una trattazione piana e scorrevole, perfettamente appoggiata all'analisi dei testi, di grande vantaggio a chi cerchi un'informazione rapida e chiara. *e. b.*

Sulle orme di Alessandro. — Un nome caro a quanti hanno seguito le esplorazioni dell'ultimo ventennio nell'Asia Centrale ricompare ora legato ad un'altra bella impresa topografico-archeologica : il nome di Aurelio Stein, il quale, sotto gli auspici del governo britannico in India, ha esplorato il tragitto di Alessandro Magno verso l'Indo, nel territorio della frontiera nord-occidentale dell'India (*On Alexander's Track to the Indus*. Personal Narrative of Explorations on the North-West frontier of India. London, Macmillan, 1929 ; with numerous Illustrations and Maps from original Surveys). La missione esplorativa si è svolta nei mesi primaverili del 1926 e la relazione minuta e brillante che lo Stein ne dà ora è piena di rilievi storico-topografici considerevoli. La regione percorsa è quella del corso superiore dello Swat e delle vallate adiacenti. Lo Stein ne descrive le rovine religiose e le condizioni attuali, non mancando di tratteggiare a grandi linee la storia del paese traversato. Ma la principale sua cura è quella di evocare, sulle orme di Arriano, la prodigiosa marcia di Alessandro verso l'Indo. L'identificazione topografica di Aornos, della cui conquista Arriano assegna ragioni così singolari (IV. 28), ha spinto lo Stein verso Pir-tar, e il ricordo dell'escursione gli suggerisce ora parole degne di menzione : « più studiavo il terreno, con tutti i suoi formidabili ostacoli al movimento, o anche al solo mantenimento di una grande massa di uomini, più mi sentivo preso di stupore al pensiero della smisurata ed ambiziosa energia che spinse Alessandro alla conquista di una così inaccessibile fortezza montana. Non meno sorprendente appariva la devozione e la inflessibile tenacia dei suoi macedoni. La semplice valutazione delle grandi distanze da essi percorse dal momento in cui avevano preso a seguire il loro giovane re salpando dalle sponde dell'Egeo, avrebbe potuto essere sufficiente a gettar fascino sulla scena presente di una delle loro molteplici gesta. La memoria di questa particolarmente famosa impresa, quale ci è pervenuta, poteva essermi apparsa, prima che ne avessi visto lo scenario, più episodio di romanzo, che storia. Ma ora, a faccia a faccia con le tremende difficoltà che la natura stessa ha qui innalzato dinanzi al passo degli invasori, io potevo solamente meravigliarmi che la storia di Aornos non fosse stata, senz'altro, considerata come un mito. Ma del resto tutta la storia della trionfale marcia di Alessandro dal Mediterraneo, fino all'Asia Centrale e all'India è piena di incidenti e di episodi che rivelano una combinazione unica di energia, di destrezza, di audacia, quale si immaginerebbe più tosto in un eroe divino, leggendario, anzichè in un condottiero mortale di uomini » (p. 155).

p. b.

Le origini della gerarchia. — Pochi aforismi, spigolati qua e là nelle pagine del nuovo volume del canonico Streeter sulle scaturigini del sacerdozio cristiano (*The primitive Church*, studied with special reference to the Origins of the christian Ministry. The Hewett Lectures, 1928. London, Macmillan) sono sufficienti a farne comprendere il carattere e il contenuto. « Per comprendere la storia della primitiva cristianità dobbiamo cominciare con l'eliminare dai nostri spiriti il quadro tradizionale dei dodici apostoli sedenti a Gerusalemme a mò di un collegio cardinalizio, intento alla sistemazione della dottrina e alla sorveglianza della organizzazione. Essi avevano qualche cosa di più urgente cui attendere. Il giorno del giudizio era imminente: il loro dovere dunque era quello di chiamare gli uomini alla metanoia, prima che non fosse troppo tardi. Poichè il Signore poteva ogni giorno tornare nella gloria, era completamente inutile costituire un organismo la cui unica connotazione sicura era quella di non essere destinata a durare » (p. 38). Con quella sagacia di critica e con quella genialità di conclusioni di cui lo Streeter ha dato altra volta prova, sono, nel volume, esaminate le indicazioni dei più antichi testi cristiani sulla costituzione interna delle singole chiese. « La storia del cristianesimo cattolico nei primi cinque secoli è la storia di una progressiva normalizzazione di una varietà che aveva le sue origini nell'età apostolica ». Di simile varietà lo Streeter individua le forme peculiari nelle principali chiese, a cominciare da Gerusalemme, dove, la preminenza di Giacomo, fratello del Signore, che, durante la vita, aveva ritenuto Gesù, alienato, fa pensare allo Streeter che se il cristianesimo « fosse rimasto giudaico, avrebbe prodotto un Califfato, ereditario nella famiglia di Giacomo ». Da Gerusalemme, lo Streeter passa all'esame delle comunità paoline, passa a Roma, ad Alessandria. La datazione da lui proposta per alcuni documenti, come il *Pastore* e la lettera di Policarpo ai Filippesi, può suggerire qualche riserva. Ma l'elasticità del suo apprezzamento sulle forme della più antica organizzazione cristiana e sulla consistenza della gerarchia e del ministero profetico, risponde convenientemente alla testimonianza oggettiva dei monumenti letterari superstiti.

e. b.

Cristo e l'Occidente. — Inquadrate in una serie di enunciazioni pregiudiziali teologiche, perfettamente comprensibili quando si tiene conto dell'approvazione ecclesiastica monacense che fa bella mostra di sè nella seconda pagina del prontespizio, le asserzioni dello Adam circa l'apporto della civiltà occidentale all'elaborazione e alla denominazione del messaggio cristiano (Karl Adam, *Christus und der Geist des Abendlandes*. München, Kösel und Pustet, 1929) non cessano di essere una larga sintesi criticamente corretta e oggettiva. Il disserente mostra come è nell'Occidente ellenistico romano che il Vangelo ha tro-

vato il terreno meglio acconcio alla lievitazione delle sue energie. E d'altro canto assevera che è nel cristianesimo che la civiltà occidentale ha trovato la sistemazione unitaria delle sue aspirazioni. Da buon alemanno, l'Adam — è qui un motivo obbligato della critica germanica — rileva poi l'apporto dello spirito teutonico alla costituzione di alcuni tratti del cristianesimo medievale, sul terreno dell'intellettualità e della soteriologia. Ma cattolico, prima che tedesco, egli non esita a segnalare i rischi cui lo spirito teutonico ha esposto alcuni valori centrali della dogmatica cristiana, e a riconoscere la giustizia dello sforzo compiuto dall'ortodossia per premunirsene. La seconda parte del volumetto è una rivendicazione della rispondenza tuttora vivente dello spirito occidentale al messaggio cristiano e una celebrazione di questo messaggio come adeguato alle urgenze vere e vive dell'Occidente civile, corroso della tabe del soggettivismo e dell'individualismo.

e. b.

La « leggenda aurea ». — È stato buon proposito, e non lieve, quello di Arrigo Levasti di darci, integralmente, un vecchio volgarizzamento toscano del trecento della *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze. (Iacopo da Voragine, *Leggenda aurea*, a cura di Arrigo Levasti. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 3 vol., L. 40). Il volgarizzamento, contenuto nel cod. riccardiano 1254 aggiunge, alla seduzione del testo, quella di una dizione e di uno stile semplice e primitivo, particolarmente acconci all'ingenua e colorita arte dei racconti. L'introduzione, dettata con eleganza e spigliatezza, oltre a ricostruire la vita dell'autore e ad istituire il bilancio della sua attività, ha buone pagine sul valore della leggenda, in genere, e della leggenda agiografica in specie. L'edizione, a cui sono intercalate scelte illustrazioni, è data ad un prezzo modicissimo.

e. b.

Tauler. — Dopo la traduzione dei Sermoni di Maestro Eckehart, ecco la versione di un gruppo di sermoni del secondo grande rappresentante della mistica domenicana tedesca nel secolo XIV, Giovanni Tauler, curata dalla signora R. Spaini Pisaneschi (Tauler: *Sermoni*. Firenze, Libr. Ed. Fiorentina, 1929: « I libri della fede » XLI, n. s.). Pubblicazione quanto mai opportuna. I mistici tedeschi hanno un valore eccezionale come testimoni di un atteggiamento spirituale che suggerisce significativi avvicinamenti e parallelismi a chi studia così la Riforma germanica come la spiritualità cattolica occidentale post-tridentina. Le selezione dei sermoni tauleriani per la traduzione di su la raccolta e l'edizione del Vetter nei « Deutsche Texte des Mittelalters » è fatta con sagacia. Non vi mancano i tratti più significativi di un'esperienza mistica fatta di abbandono, di fiducia, e di noncuranza a tutto che non

sia il volere amoroso di Dio : « L'uomo più santo che io abbia conosciuto interiormente, dice Tauler alle sue ascoltatrici, non aveva udito in vita sua più di cinque prediche : quando ebbe visto cosà in esse si insegnava, pensò che poteva bastargli e morì a quello cui doveva morire, e visse a quello cui doveva vivere. Lasciate che la gente da poco corra ad ascoltare parole, per non cadere in disperazione o perdere la fede : ma quanti vorranno essere di Dio, interiormente e esteriormente, entrino entro di sè e entro di sè rimangano : e se vorrete acquistare sempre più meriti, desistete da ogni ricerca esteriore : nulla guadagnerete con le parole, ma amate unicamente Dio e a Lui pensate dal fondo del vostro cuore... L'amore folle rassomiglia alla lanterna. Il fuoco dell'amore, quando si palesa all'uomo, gli cagiona un tumulto in tutte le sue forze : egli si lamenta sospirando l'amore e non sa di averlo. Esso ti divora il midollo e il sangue. Guarda allora di non contrariare la natura coi tuoi principi esteriori : quando l'amore dovrà compiere l'opera sua, tu non dovrai sfuggirgli, ma seguirlo in tutte le sue tempestose esplosioni ». La traduzione è fedele ed efficacemente viva. Le note sono troppo parsimoniose. Non c'è ragione di spiegare chi è Beda e non spiegare, ad esempio, chi è Ugo, naturalmente, da San Vittore.

e. b.

La « Teologia germanica ». — È nota l'importanza di quel gioiello della mistica tedesca che è il « libretto della vita perfetta », edita da Lutero nel 1518, e passato poi come uno dei saggi più cospicui della corrente cui appartennero i mistici domenicani del XIV secolo. Alle copiose edizioni che ne abbiamo, Gottlob Siedel ne ha aggiunto una nuova (*Theologia Deutsch.* Mit einer Einleitung über die Lehre von der Vergottung in der dominikanischen Mystik. Nach Luthers Druck von 1518 herausgegeben. Gotha, Klotz, 1925). La quale non vuole essere un contributo alla ricostruzione critica del testo, riproducendo, non senza però osservazioni critiche testuali, l'edizione luterana: Vuole essere semplicemente una divulgazione, accompagnata da un tentativo, veramente eccellente, di collocare l'anonimo di Francoforte nel suo appropriato posto nella linea di sviluppo della mistica domenicana. Con molto scrupoloso acume, il Siedel riesamina così la dottrina dell'ascensione umana verso Dio in quelli che appaiono i maestri dell'anonimo : Tommaso d'Aquino, maestro Dietrich von Freiberg, maestro Eckhart, insistendo in particolare sulla significazione della dottrina trinitaria nella raffigurazione della vita perfetta in Dio. Il tema avrebbe potuto avere uno sviluppo anche maggiore di quel che l'A. non gli abbia impresso. Ma anche così, l'introduzione costituisce un'ottima cornice al testo mistico. A proposito della cui diffusione, l'A. dimentica di registrare che anche in Italia esso ha avuto una non vecchia traduzione.

e. b.

Opuscoli «scholastici». — Veramente eccellenti appaiono i criteri con i quali sono scelti i fascicoli della raccolta « Opuscula et Textus Historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia : Series Scholastica » che sotto la direzione di due esimi esploratori del pensiero medievale, il Grabmann e il Pelster, si pubblica presso l'Aschendorff di Münster. Gli ultimi quattro comparsi comprendono : 1) uno spicilegio dal *Collectorium* di Gabriele Biel, comprendente *Quaestiones de Iustificatione* a cura di C. Feckes, preziose per la delineazione del pensiero ocamista sui problemi dai quali prese la mossa l'esperienza e la predicazione di Lutero ; 2) l'esumazione delle *Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse* del domenicano inglese Tommaso di Sutton, a cura del Pelster, che appaiono come la migliore trattazione del dibattuto argomento al tramonto del secolo decimoterzo ; 3) una selezione di testi espositivi e polemici attinenti alla gnoseologia di Durando da S. Porciano, per cura di J. Koch (la quaestio *de natura cognitionis*, la *disputatio cum anonymo quodam*, la *determinatio Hervei Natalis*), o desunti direttamente dai codici o sui codici controllati ; 4) l'interessantissimo *Liber de sex principiis* dell'oscuro e discusso Gilberto della Porretta, riesumato di su i codici di Firenze, di Monaco e della Vaticana dal p. Heysse. Un complesso, come si vede, di scritti quanto mai appropriati ad aiutare l'intelligenza della metafisica scolastica e della sua formazione.

e. b.

Roma nel mondo. — Possiamo aggiungere un indizio agli altri copiosi del perturbamento babelico che colpisce oggi la cristianità organizzata : tre conferenze di René Puaux ad Upsala sull'atteggiamento del cattolicismo romano dinanzi al movimento ecumenico di Stoccolma e si Losanna, poi pubblicato in volumetto (*Rome et l'avenir des nations*. Neuchâtel, 1928). Il conferenziere vi ha avuto accenti aspramente antiromani, per concludere però con una prospettiva cha a lui pare gradevole : « mentre il Vaticano persegue il fine chimerico e in contrasto con tutte le leggi dell'evoluzione delle società di ricostruire il suo impero, segni sensibili dimostrano che i cattolici, individualmente presi e non come chiesa, tendono ad imitare l'esempio anglicano e a costituirsi in chiese cattoliche nazionali. Vanno, lentamente, verso lo scisma... Questi cattolicismi nazionali, non più sottoposti all'arbitrio del Vaticano, subiranno fatalmente l'efficacia dell'ideale e delle idee moderne, e si protestantizeranno » (p. 101-2). D'accordo : ma è questo un miraggio ecumerico ? Sarebbe, in religione, la quadratura del circolo.

e. b.

Gerusalemme senza Jahve. — Del movimento sionistico e delle sue aspre peripezie il pubblico è in grado di cogliere l'aspetto esteriore, a volte così dolorosamente tragico. Più difficile è intuire e valutarne l'enorme significato dal punto di vista della storia del popolo e della religione di Israele. Per questo possiamo essere grati a James Waterman Wise per averci detto, senza esitazioni e senza sottintesi, la profonda trasformazione che il sionismo sta portando nella tradizione storica del Giudaismo (*The future of Israel.* New York, Dutton, 1929 « The Today and Tomorrow Series »). Il Wise è anch'egli, a suo modo e in certo modo, un profeta : ma, diciamolo subito, è il profeta della veniente irreligiosità d'Israele, del suo scardinamento violento da tutti i vincoli della pietà passata. Egli non si dissimula lo schianto che tale transito suppone. « Nonostante le apparenze in contrario, l'israelita non è mai causa di tanta ansietà al mondo circostante, quanto lo è a sè stesso ». Ora più che mai, in quanto il trapasso deve andare a colpire il tratto più radicato del temperamento ebraico : « l'ebreo è stato chiamato un idealista : e lo è di fatto, come temperamento. ...Voglio dire con questo che nella sua vita intellettuale e spirituale l'ebreo è per natura un avventuriero. L'*Olam Habah*, il mondo avvenire, con tutta la sua allettante bellezza, fu da lui abitato con altrettanta realtà, in passato, quanto il mondo dell'ansia e del terrore in cui concretamente visse... L'atteggiamento dell'ebreo di fronte a una vita immaginaria nel mondo creato dalla sua fantasia, è il medesimo ». E pure il sionismo, con la sua circoscritta visione di un centro nazionale e un regime economico sufficiente a sè stesso, spegne in cuore alla razza la millenaria speranza messianica e la fede nel Trascendente. Il Wise lo riconosce : « per il giovane israelita dell'Europa occidentale e dell'America il giudaismo, come religione, ha cessato di rappresentare una parte vitale nella sua vita. Non che l'ebreo sia in qualsiasi modo più incline all'accettazione della teologia del cristianesimo. Non ne fu mai più lontano. È il problema di Dio che non lo interessa più ». Ecco la tremenda constatazione. È vero che l'A. trova delle attenuanti nel presente fatto che tutte le concezioni « soprannaturalistiche » sono in decadenza. Ma si tratta di un *alibi*. Il fatto grave è uno : c'è un popolo di Israele in esilio senza Ezechiele e un ritorno a Gerusalemme senza riforma !

e. b.

« **La gioia** ». — Ma qual genere mai di apologetica religiosa va tentando Giorgio Bernanos in questi suoi romanzi cupi e sconcertanti, dove l'oppressione delle interminabili disquisizioni psicologiche, che vogliono essere la satira della psicoanalisi e finiscono a volta con l'esserne un derivato, e l'incubo destato dall'anormalità tetra dei personaggi e delle situazioni, sono a pena placati dagli aforismi morali e dalle intuizioni umane che sprizzano qua e là come abbaglianti sprazzi

di luce ? Avevamo atteso con una ansiosa curiosità questo terzo romanzo, il cui solo titolo (*La Joie*. Paris, Plon, 1929) sembrava dover costituire una lusingante e rasserenante promessa. Ci attendevamo in esso una risolutiva dissipazione delle caligini de *L'imposture* e una chiara risoluzione degli enigmi oscuri sollevati dal *Sous le soleil de Satan* (v. RR., IV, 180). Nè l'una cosa nè l'altra. La situazione del primo romanzo sembra riprodursi, rovesciata, nel terzo. Là un'attesa assurda di un prodigio, a sanzione e coronamento di un'ascesa disperata. Qui una tragedia inverosimile, a coronamento di una gioia placida, cercata nella più modesta pratica cristiana, mascherante singolari privilegi dello spirito. Il Bernanos nasconde sotto il riconoscimento e la venerazione dei simboli ufficiali uno sconfinato scetticismo di fronte alla vita e al bene ? Lo fa sospettare, a volte, la stessa enfasi del suo stile, che spezza e disorienta. E pure non ostante la stanchezza e l'insoddisfazione, le sue pagine sono tremendamente seducenti. Perchè e in virtù di che cosa ? Per il senso tragico, forse, anche se esasperato, del male, che le domina e le colora : per la comprensione profonda del significato della salvezza cristiana. « Io non sono rassegnata, diceva essa (Chantal) una volta al suo vecchio amico (Cheramie). La rassegnazione è triste. Come mai rassegnarsi alla volontà di Dio ? Ci si rassegna forse ad essere amati ? Solamente, sussiste nella volontà divina una parte che il triste amore umano non riesce ad incorporare perfettamente nella propria sostanza. La grande sete, la sete eterna si è allontanata dalle scaturigini vive, ha voluto solamente il fiele e l'aceto, ha bramato solamente l'amaritudine »(p.110). « Ho scoperto, dice Chantal alla nonna folle, una cosa che sapevo da molto tempo : ecco, noi non sfuggiamo gli uni agli altri più di quanto non sfuggiamo a Dio. Noi non abbiamo in comune che una cosa : il peccato » (p. 138). « Dio — dice la stessa Chantal allo psicoanalista — non conserva nessuno di noi come un uccello raro, in una gabbia. Consegna i suoi migliori amici, li dà per nulla, ai buoni, ai malvagi, a tutti, proprio come Lui fu consegnato da Pilato : — tenete, prendete, ecco l'uomo. — Oh, dottore La Pérouse, qual cosa straordinaria, in mezzo a quel carnevale di soldati, di preti ebrei, di ragazze imbellettate, la prima comunione del genere umano ! » (p. 271).

e. b.

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci - Via Casalmonferrato 33-35, Roma (40) - 1929